



منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

محمد الشبة

مفهوم المخيال عند محمد أركون





مقاربات فكرية



مفهوم المخيال عند
محمد أركون




طبع في لبنان


مكتبة
الفكر الجديد

مفهوم المخيال عند
محمد أركون

محمد الشبة









الطبعة الأولى

1435 هـ - 2014 م

ردمك 978-614-02-1027-1



4، زنقة المامونية - الرباط - مقابل وزارة العدل
هاتف: 537723276 212+ - فاكس: 537200055 212+
البريد الإلكتروني: darelamane@menara.ma

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
149 شارع حسيبة بن بوعلي
الجزائر العاصمة - الجزائر
هاتف/فاكس: 21676179 213+
e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING
هاتف الرياض: 966509337722+
هاتف بيروت: 9613223227+
editions.difaf@gmail.com

إن الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي **الناشرين**



المحتويات




مكتبة
الفكر الجديد

مدخل

يهدف أركون في دراسته للمخيال إلى تقديم تفسير وتحليل وفهم للآلية الوظائفية التي يتمتع بها هذا المصطلح، في قدرته على تحريك العواطف وتجييشها في المنعطفات التاريخية الكبرى التي تعرفها المجتمعات الإسلامية.

وانطلاقا من هذا التفسير وهذا الفهم، يحاول أركون تكسير تلك الازدواجية الوهمية التي توضع عادة بين الإسلام والغرب، والتي ترتب عنها وجود مخيال غربي تجاه الإسلام ومخيال إسلامي تجاه الغرب. وهذين المخيالين غالبا ما يقدمان صورة سلبية عن الإسلام كدين سماوي.

وهذه الصورة المدمرة ناجمة عن تراكمات يحكمها منظور خاطئ لعلاقة الدين بالمجتمع والتاريخ. من هنا «سوف يستمر الناس في هذا الخط ما دامت الإشكالية النفسية واللغوية والأنتروبولوجية الخاصة بالمخيال، لم تفرض نفسها بعد على مراقبي الإسلام وشارحيه بالأمس واليوم.»[1]

وفي إطار تحليله لمكونات ووظائف المخيال، نجد أركون يركز على العناصر التالية:

- الكشف عن الأسس التي تشترك فيها الأصولوية في كل مجتمعات الكتاب: اليهودية والمسيحية والإسلامية. وذلك من

---

(1) محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ دار الساقي، الطبعة الأولى 1993، ص 140.



خلال تقصي الأصول الثقافية والنفسية واللغوية التي ترتكز عليها هذه الأصولويات. وقد حاولنا في الفصل الثالث تقديم بعض المكونات الأساسية للمخيال لدى مجتمعات الكتاب.

- التركيز بشكل خاص على الأصول التي تقدم عناصر خصبة لتغذية المخيال الإسلامي. ويمكن أن نقسم تلك الأصول أو المحددات إلى مصدرين أساسيين:
  - أولا: الظاهرة القرآنية أو ما يسمى بالوحي، بالإضافة إلى الخطاب النبوي أو اللحظة النبوية.
  - ثانيا: الوقائع التاريخية، والأشخاص والرموز التي تشغل مكانة هامة في الذاكرة الجماعية للمسلمين.

وقد تطرقنا للمصدر الأول في الفصل الثالث، أما المصدر الثاني فقد عالجناه في النقطة الخاصة بعلاقة المخيال بالأحداث التاريخية، وذلك في الفقرة الثالثة من الفصل الرابع (المخيالي والتاريخي في الوعي الإسلامي).

- يريد أركون في دراسته للمخيال الإسلامي تحطيم ذلك الجدار السميك، الذي يوضع عادة بين الخطاب النضالوي والإيديولوجي للحركات الإسلاموية، وبين الحقيقة التاريخية والعقائدية والثقافية للمجتمعات الإسلامية. وذلك بهدف الكشف عن التلاعبات التي تطال المخيال الموروث، من خلال ما يتعرض له من توظيفات إيديولوجية وسياسية. من هنا يلح أركون على ضرورة القيام بعملية تفكيكية تطال التركيبات الإيديولوجية وأحلام اليقظة الجماعية والهلوسات الفردية التي لا تحيل في نظره إلى الإسلام كدين أو كتراث فكري، وإنما إلى عمل الإيديولوجيات الكبرى التي تحرك المخيال الاجتماعي وتغذيه وتشعل لهيبه في الأوقات الحرجة أو الحاسمة.



وقد قدمنا بعض التوضيحات بخصوص هذه النقطة في الفقرة الثانية من الفصل الرابع. أما الفقرة الأولى من هذا الفصل فقد حاولنا من خلالها تحديد علاقات التشابك والترابط بين بعدين أساسيين من أبعاد الشخص البشري، وهما البعد العقلاني والبعد المخيالي.

وقد ركزنا بطبيعة الحال على الشخصية الإسلامية، باعتبارها تمثل الهم الأساسي في مشروع أركون العام لنقد الفكر الإسلامي.

أما الفصل الأول فقد قسمناه إلى فقرتين؛ خصصنا الأولى للحديث عن الدلالات والمعاني التي اتخذها الجذر اللغوي للكلمة المستحدثة "مخيال" في اللغة العربية، وذلك من خلال ما عثرنا عليه من المعاني اللغوية لجذر "خيل" في معجم لسان العرب. أما الفقرة الثانية من هذا الفصل، فقد حاولنا أن نكشف من خلالها عن الأهمية التي اتخذها المخيال في الثقافة الغربية المعاصرة. وذلك حتى يكون بإمكاننا مقارنة دلالات واستعمالات المخيال في هذه الثقافة مع الوظائف التي منحها له أركون في دراسته للفكر الإسلامي. ذلك أن أركون يهدف في آخر المطاف إلى تبيئة المصطلح الغربي وتطويعه حتى يتلاءم مع خصوصية الظاهرة الإسلامية التي يتناولها بالبحث والدراسة.

ويبقى أن نشير في الأخير إلى أننا قد خصصنا الفصل الثاني للحديث عن أهمية البعد المخيالي في دراسة أركون للفكر الإسلامي. وتتمثل هذه الأهمية أساسا في الكشف عن الدور الذي يلعبه المخيال في تحريك عجلة التاريخ، وفي تشكيل الذاكرة الجماعية، مما يمكن من استغلاله إيديولوجيا في اللحظات التاريخية الحاسمة والعصيبة. وقد بين أركون هنا النقص الذي يعاني منه المنهج الماركسي في تفسير وفهم الأحداث التاريخية والثقافية بردها فقط إلى عوامل مادية واقتصادية، في حين يمكن مفهوم المخيال من الوقوف عند أهمية البعد الخيالي والأسطوري



في تحريك المسار التاريخي وتجييش الجماهير لتحقيق الأهداف الدنيوية والإيديوولجية.

كما بينا من خلال هذا الفصل أن الاهتمام بمفهوم المخيال، يندرج ضمن استراتيجية عامة يعمل من خلالها أركون على تجييش ترسانة من المفاهيم المستمدة من الفلسفة والعلوم الإنسانية من أجل الحفر في النصوص التراثية ونفض الغبار عنها، من أجل التخلص من أسر التأويلات التي قدمت حولها في السابق، والعمل بالتالي على محاولة فهمها من جديد برؤى واستراتيجيات جديدة تتناسب مع مستجدات العلوم المعاصرة.

ويبقى أن نشير إلى أننا خصصنا الفصل الخامس للوقوف عند أهم العوامل التي تساهم في تشكل المخيال الغربي تجاه الإسلام؛ وهي عوامل يرجع بعضها إلى الواقع المتخلف والممزق للمجتمعات الإسلامية، والذي لا يعكس المستوى المثالي للمجتمع الذي يرسم ملامحه النص الديني سواء القرآني منه أو النبوي. ويعود ذلك أساسا إلى التلاعبات الإيديولوجية التي يتعرض لها الرأسمال الرمزي، فضلا عن التأخر في مجال الإنتاج العلمي والفلسفي، مما لا يمكن بشكل إيجابي من إعادة قراءة التراث وتملكه من جديد بشكل يسمح بتحقيق التقدم المنشود. كما تساهم أيضا وسائل الإعلام الغربية في تشكيل مخيال سلبي عن الإسلام لأسباب إيديولوجية خاصة بهذا الطرف أو ذاك. بالإضافة إلى ضعف وقلة الدراسات التي يحظى بها الإسلام والتاريخ الإسلامي في الجامعات والمعاهد الغربية.



الفصل الأول

المخيال:

دلالاته واستعمالاته




مكتبة
الفكر الجديد

المبحث الأول

في اللغة العربية

من أجل العثور على معاني "المخيال" في الثقافة العربية الكلاسيكية، نطالع بسرعة المعاني اللغوية لجذر "خيل" في معجم لسان العرب.

الجذر اللغوي للكلمة المستحدثة "المخيال" يفيد في لسان العرب المعاني التالية:

- **معنى الظن**: «خال الشيء يخال خيلا وخيلة وخالا وخيلا وخيلانا ومخالة ومخيلة وخيلولة: ظنه، وفي المثل: من يسمع يخل أي يظن». وكذلك «في الحديث: ما أخالك سرقت، أي ما أظنك». «وقال ابن هانئ في قولهم من يسمع يخل: يقال ذلك عند تحقيق الظن، ويخل مشتقة من تخيل إلي».
- **معنى التهمة**: «وخيل عليه تخييلا: وجه التهمة إليه».
- **معنى الغيم الواعد بالمطر**: «والسحابة المخيل والمخيلة والمخيلة: التي إذا رأيتها حسبتها ماطرة. وفي التهذيب المخيلة، بفتح الميم، السحابة، وجمعها مخايل، وقد يقال للسحاب الخال، فإذا أرادوا أن السماء قد تغيرت قالوا قد أخالت، فهي مخيلة، بضم الميم، وإذا أرادوا السحابة قالوا هذه مخيلة، بالفتح. وقد أخيلنا وأخيلت السماء وخيلت وتخيلت: تهيأت للمطر فرعدت وبرقت، فإذا وقع المطر ذهب اسم التخيل».



- **معنى الخليق**: «وكل شيء كان خليقا فهو مخيل، يقال: إن فلانا لمخيل للخير، ابن السكيت: خيلت السماء للمطر وما أحسن مخيلتها وخالها أي خلاقتها للمطر».
- **معنى الخادع أو الموهم**: «وقيل: الخال السحاب الذي إذا رأيته حسبته ماطرا ولا مطر فيه». و«قال الأصمعي: كانوا ينصبون خشبا عليها ثياب سود تكون علامات لمن يراها... وأصلها أنها كانت تنصب للطير والبهائم على المزروعات لتظنه إنسانا ولا تسقط فيه».

وهناك دلالات واستعمالات أخرى للجذر اللغوي للكلمة المستحدثة "المخيال" في معجم لسان العرب. و«يشير أغلبها إلى ما في "خيل" وفي أصلها ومشتقاتها من دلالات على الظن والوهم والتوقع والكذب والصور الكاذبة أو غير الحقيقية وما يقترن بها من عدم اليقين... أي بكل ما ليس حقيقة صادقة تملك اليقين أو واقعيا حقيقيا».[1]

ويقول أبو البقاء الكفوي: «الخيال: الظن والتوهم... والخيال مرتع الأفكار كما أن المثال مرتع الأبصار... والخيال يقال للصورة الباقية عن المحسوس بعد غيبة في المنام واليقظة».[2]

وسنكتشف لاحقا أن أهم المعاني الملتصقة بالعائلة اللغوية لمصطلح المخيال، مثل الظن والوهم والكذب...، ستكون حاضرة بشكل أو بآخر أثناء استغلال الحركات الإسلاموية المعاصرة للمخيال الجماعي من أجل تحقيق أهدافها وطموحاتها.

---

(1) الميلودي شغموم، المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي، مطبعة فضالة، المحمدية/المغرب، الطبعة الأولى 1991، ص 288.

(2) أبو البقاء الكفوي، الكليات، بيروت 1992، ص 431.



المبحث الثاني

في الثقافة الغربية

1 - جان بول سارتر:

ينبهنا سارتر إلى أنه ينبغي التمييز بين المتخيل أو المخيال والمتذكر (بفتح الكاف)، فالموضوع المتخيل يختلف عنده تمام الاختلاف عن الموضوع المدرك «ولهذا فإن سارتر يضرب صفحا عن مفهوم الصورة، ومفهوم الخيال، لكي يقتصر على الحديث عن تلك الوظيفة الإبداعية للذهن ألا وهي وظيفة المخيال».[1] فماهية الصورة المتخيلة عند سارتر إنما تظهر في كون الموضوع يظهر غائبا بوجه من الوجوه في صميم حضوره! وما يميز الصورة المتخيلة عن الصورة المتذكرة إنما هو بناؤها اللاعقلي. فموضوع الذاكرة له واقعيته في صميم الماضي، أما الموضوع المتخيل فلا يتمتع بمثل هذه الواقعية «بل هو يظهر في الشعور كحقيقة غريبة منفصلة عن مجرى الوعي الحاضر أو الماضي، ومن ثم فإن فعل الوعي السلبي لا بد من أن يعمد إلى إدراجه في عالم اللاواقعي».[2]

ما يلاحظ هو أن الخيال عند سارتر قدرة خلاقة، أي أنه "حرية" يستطيع بواسطتها أن يشكل العالم بطريقته الخاصة. ذلك أن الخيال هو

---

(1) زكريا إبراهيم، فلسفة الفن في الفكر المعاصر، دار مصر للطباعة، ص 31.

(2) Bernis Jeanne, l'imagination, P.U.F, pp. 30-31, 1954

موجود في: زكريا إبراهيم، المصدر السابق، ص 232.



«الوعي بأسره من حيث هو قادر على تحقيق حريته»؛[1] أي قادر على تشكيل الواقع وفرض دعائمه على بناء العالم الخارجي. فالوعي المتخيل بالنسبة لسارتر يطرح موضوعه كما لو كان عدما. وهذا ما يجعل المخيال في العمق رمزا لكل فكر: إنه نموذج أصلي ومثالي للعدمية.[2]

2 - باشلار وآخرون:

يتميز المخيال بطابع الجدة والخصوبة بحيث لا يمكن مطابقته بالمدرك. ويمكن أن نلاحظ مع كانط قدرة الخلق المدهشة لملكة لا تكتفي بالتعالي فوق الواقع والممكن، بل وتتحرك على هواها داخل التناقض.[3] وفي هذا الصدد يقول كانط: «إن القائد في ميدان السياسة مثله مثل الفنان في ميدان علم الجمال، يقود الناس بواسطة صور يتقن عرضها مكان الواقع: حرية الشعب (...)، التراتبية، المساواة...».[4]

أما باشلار فقد أعاد الاعتبار للخيال المتخيل (بكسر الياء) الذي يسبق الإدراك، فلا يكتفي بالمعطى كيفما كان شكله بل يعمل على تحويره. فالمخيلة أكثر عمقا من الذاكرة، إذ في حريتها المتوحشة يتجسد جوهر الفكر.[5]

وقد وضع غاستون باشلار مفهومه العام للرمزانية المخيالية في بداهتين اثنتين:

- الخيال هو ديناميكية أو فاعلية منظمة.

---

(1) Sartre. J. P, l'imaginaire, Gallimard 1940, p. 236.

(2) Durand.G, Ibid, p. 22

(3) Grateloup. Léon-Louis, Nouvelle anthologie philosophique, Hachette 1983, p. 201

(4) Kant, Anthropologie du point de vue pragmatique, 1798, livre III, trad.M.Foucault, Vrin 1964, p. 57

(5) Grateloup. L. Louis, Ibid, p. 201



- هذه الديناميكية المنظمة هي عامل أساسي في التجانس الحاصل في التمثل.

فالخيال بالنسبة للإبيستمولوجي «هو إرادة ديناميكية تعمل على إعادة تشكيل النسخ المتغذية بواسطة التصور»[1]، فالمخيال ليس شيئا آخر سوى هذه السيرورة التي تعمل من خلالها الأوامر الغريزية للذات على نمذجة الموضوع المعروض أمامها.

ويمكن الحديث مع باشلار عن خيال مادي يتميز عن الخيال الصوري. من هنا بإمكاننا الحديث عن خيال للنار، خيال للهواء، للأرض أو للماء...الخ. وتعمل ملكة الخيال على تغيير الصور التي تصل عبر الإدراك. وفي هذا الصدد نجد باشلار يقول: «يراد للخيال دائما أن يكون ملكة تكوين الصور، بينما هو في الواقع ملكة إعادة تشكيل الصور التي تصل من الإدراك»[2]. من هنا فمهمة الخيال الأساسية تكمن في التغيير والتوحيد غير المنتظر للصور، وبدون هذه العملية «ليس هناك لا خيال ولا فعل متخيل»[3]. ويقيم باشلار تمييزا بين فعل التذكر وفعل التخيل؛ فالأول مرتبط بمجرد الذكرى والذاكرة، مرتبط بأشكال وألوان مألوفة، بينما الثاني مرتبط أساسا بالتجديد والتغيير حيث يقوم فعل الخيال، والحالة هذه، بجمع شتات الصور الشاذة والمنفجرة ليكون منها فعلا متخيلا.

ويرى باشلار أن المخيال هو الذي يمكن الخيال من أن يكون منفتحا وجموحا إلى أقصى الحدود. كما يمكنه من الوصول إلى تجربة الانفتاح والجدة المرتبطة بالأعماق السحيقة للكائن الإنساني. وأية صورة

---

(1) Durand.G, Ibid, p. 26

(2) Bachelard.G, l'air et les songes, 1943, Josi Corti, pp. 7-8

(3) Ibid, p. 7



تتخلى عن المخيال كمبدإ لها تصبح متمركزة في شكل نهائي، ومتخذة شكل إدراك آن. ومن ثمة تصبح الصورة مكتملة وساكنة، الشيء الذي يجعلها تجرد الخيال من أجنحته وتحد من قدرته التخيلية.

وهكذا يذهب باشلار إلى أنه لا يجب أن يرتبط الخيال بأية صورة محددة تسجنه في سكونها واكتمالها، بل يجب أن يبقى حالما، جامعا لشتات كل الصور المشتتة. من هنا فبإمكاننا أن نتحدث، حسب باشلار، عن خيال بدون صور، بالمعنى الذي يجعلنا نعترف بوجود فكر بدون صور. ففعل التخيل يقوم على إبداع وخلق الصور، إلا أنه يتجاوزها بقدرته الخلاقة على ابتكار صور جديدة. وفي هذا السياق يقول غاستون باشلار: «وبدون شك فإن المتخيل ينتج عبر حياته الرائعة صورا، لكنه يظل فوق صوره. إن القصيدة (الشعرية) توقان إلى صور جديدة، وبالتالي فهي تعبر عن الحاجة الملحة إلى التجديد الذي يميز النفسية البشرية.»[1]

أما الفيلسوف الفرنسي الآخر ميرلوبنتي، فيرى بأن على الدلالة الرمزية أن تكون دائما سابقة على موضوعها، وأن لا تجد الواقع إلا بعد أن تتمثله مسبقا في المخيال. فالدلالة الرمزية هي منبع لكل عقل ولكل لاعقل!؟ لذا يرى ميرلوبنتي بأن على العقل الغربي أن يوسع من آفاقه حتى يحتضن العقل الآخر (اللاغربي)، ويعرف «فيم يتفوق الآخرون ويتجاوزون العقل.»[2]

ويذهب ميرلوبنتي إلى القول بأن الكائن البشري هو كائن يلفه الكثير من الغموض النفسي، ذلك أنه يتصرف بدلالات ومعاني خصبة تتجاوز مواضيع محيطه المحدودة. من هنا فالمحلل النفسي المعاصر لم يقدم ملاحظات مطلقة بصدد الكائن البشري. لذا يجب في نظر ميرلوبنتي أن

---

(1) Ibid, p. 8

(2) Merleau-Ponty, Signes, Gallimard 1960, p. 153



لا نعتقد بأن العقد النفسية والأحلام أو النيفروزات الخاصة بالغرب، قادرة على إعطائنا معرفة دقيقة وواضحة حول حقيقة الأسطورة أو السحر أو الخرافة والشعوذة.[1]

من هنا فالأمر أصبح يتعلق - بالنسبة لميرلوبنتي - برؤية التحليل النفسي على أنه أسطورة، واعتبار المحلل النفسي كمشعوذ (Sorcier) أو شامان (Shamann) المجتمع الغربي. ولهذا فقد نادى ميرلوبنتي بأنثروبولوجيا غير متمركزة حول ذات إثنية، حيث «علينا أن نتموقع في ساحة يكون الوضوح فيها سائدا بيننا وبين الآخر.»[2]

وبالنسبة للفيلسوف الفرنسي ألان (Alain) - إميل شارتيي -، فالمخيال يشكل الطفولة الأولى للوعي البشري. في حين يرى برانشفيك بأن كل خيال هو «خطيئة ضد الفكر.»!![3] من هنا فالمخيال يحظى لديهما بحكم قيمة "سلبي"، ذلك أن التأمل والتخيل الفني هو بالنسبة لألان ملاحظة أكثر مما هو حلم يقظة، باعتبار أنه لا فرق هناك بين عملية التخيل من جهة وعملية الإنتاج أو الصناعة من جهة أخرى. فالفن قريب جدا من الصناعة، والقيمة الجمالية لا تتضح إلا في صميم العمل الفني.[4] ولهذا فالخيال بالنسبة لألان لا يمكن أن يتم خلقه داخل الفكر وحده، فهو لا يظهر إلا عبر تحويل واقعي وفعلي للعالم؛ بواسطة الحركة، بواسطة العمل اليدوي، بواسطة الصوت... الخ.[5]

---

(1) Ibid, p. 153.

(2) Ibid, p. 153

(3) Durand.G, Ibid, p. 16

(4) زكريا إبراهيم، فلسفة الفن في الفكر المعاصر، ص 135-136.

(5) Alain, Vingt leçons sur les beaux arts, 1931, Gallimard, pp. 280-282



أما في ما يخص هنري برجسون، فيرى جيلبرت دوران أن الخيال عنده ملتحما وملتصقا دائما بالذاكرة، وكأنه عداد يصهر على حفظ الوجود والحرص عليه. وإذا كان الخيال يتبعثر في الحلم، فإنه ينتظم بواسطة التصور اليقظ في الحياة الواقعية. وإذا كان العمل الفني عند سارتر هو في جوهره إحالة إلى اللاواقع، فإن الحدس الفني بالنسبة لبرجسون هو ديناميكية واعية تنقلنا من الرمز إلى الواقع. فالعمل الفني والخبرة الجمالية مرتبطان لدى برجسون بالواقع، خلافا لسارتر الذي يربط الجمال باللاواقعي.[1]

وفي الأخير يمكن الحديث مع جوته (Goethe: 1832-1749) عن عالم مخيالي يوجد خارج هذا العالم الواقعي، وهو عالم فسيح ورحب يعيش فيه أغلب الناس!![2]

3 - جيلبر دوران (G.Durand):

يلاحظ جيلبر دوران بأن هناك نقصا في ما يخص الكتابات الثقافية المخصصة لدراسة المخيال في الفكر الغربي. ذلك أن «الفكر الغربي، ولاسيما الفلسفة الفرنسية، لديه تقليد مستمر يحتقر من خلاله الصورة وجوديا، ودلالة المخيال نفسيا.»[3] ولهذا وجب في نظره العمل على رد الاعتبار للمخيال كبعد أساسي من أبعاد الإنسان، وهو ما سيمكن من إعادة النظر في مجموعة من الممارسات الإنسانية وإعطائها حقها في الكلام. ومن بين تلك الممارسات، يذكر جيلبر دوران الميثولوجيا والسحر والأستروبيولوجيا، وعلم البلاغة والفكر ما قبل المنطقي عموما.

---

(1) زكريا إبراهيم، المصدر السابق، ص 254.
(2) Grateloup. Léon-Louis, Nouvelle anthologie …, p. 201
(3) Durand. G, Ibid, p. 15



هكذا فالأمر يتعلق، عند "دوران"، بفهم أنثروبولوجي يمكننا من مراجعة نظرتنا المتشيعة والمتعصبة للحقائق. لذا علينا أن لا تأخذنا الرغبة العمياء في اعتبار موضوعات حضارتنا كحقائق نهائية للكائن الإنساني.[1] وهذا ما جعل جيلبر دوران يرى بأن الأحلام الكاذبة أو "الأكاذيب الحيوية" المغذية للحياة أكثر حقيقة وواقعية من "الحقائق" العقلية!! ذلك أن «المخاوف والأخطاء المخيالية هي منتشرة في الفكر الإنساني، وأكثر عالمية وكونية من "الحقائق" المخبرية المتمركزة بدقة في الزمان والعالم.»[2]

إن الحرية الحقيقية والشرف نحو النزوع إلى مرتبة أنطلوجية عالية، لا يتأسس بالنسبة للأفراد إلا من خلال هذه التلقائية الروحية، وهذا التعبير الخلاق الذي يتشكل داخل حقل مخيالي. ذلك أن المخيال حسب "دوران" يشكل خاصية إنسانية، أي أنه ذلك المجهود الذي يبذله الكائن البشري من أجل تثبيت ذلك الأصل الذي يواجه به العالم. فالمخيال لا يظهر فقط كفعالية تعمل على تحويل العالم أو كخيال خلاق، بل أيضا كتحويل يعمل على تلطيف العالم وخلق ذلك التناسق الضروري بين الكائن البشري من جهة ونظام العالم من جهة أخرى. ويضيف دوران في نفس السياق، بأن المخيال هو الإرادة القوية التي تظهر لنا الدلالة الجمالية المثلى للعالم، وتكشف عن القيم الخالدة التي تقبع في أعماقنا.

من هنا فالأنظمة الدينية تلعب دورا هاما، كما يرى دوران، في الحفاظ على الأنظمة الرمزية والمناحي الأسطورية للكائن الإنساني في علاقته بالأشياء والماورائيات. كما نجد أن «الفضاء المخيالي هو الذي

(1) Ibid, p. 494
(2) Ibid, p. 493



يعيد إنشاء وتأسيس أفق ومتمنيات الكائن الإنساني في كل لحظة وحين، وبشكل حر وفوري... إن المخيال يظهر كملجإ أعلى للإنسان أو كقلب حي للروح.»[1]

وهكذا يقوم المخيال حسب دوران بدور فعال وهام في العمل على ربط العالم والأشياء بالأعماق الغائرة لوعي الأفراد.

ويمكن أن ننتهي إلى القول، انطلاقا من الدلالات التي وقفنا عليها سابقا، بأن المخيال يتخذ في الثقافة المعاصرة أهمية كبيرة. فإذا كانت الكلمات التي تنتمي إلى الأسرة اللغوية لمصطلح "المخيال" قد عرفت في الماضي معان سلبية، تشير إلى الوهم والظن واللاواقع كما لاحظنا ذلك في معجم لسان العرب، فإن المخيال قد حظي في الثقافة الغربية المعاصرة بقيمة جديدة. فالمصطلح ذاته، من الناحية اللغوية، منحوت بطريقة جديدة. وهذا ما منحه وظائف ومعاني نجمل أهمها في ما يلي:

- يمنح المخيال للذات البشرية إمكانية نمذجة المواضيع بكيفية مغايرة لطبائعها "الحقيقية".
- تكمن وظيفة الفعل المخيالي عند باشلار في توحيد ولم شتات الصور الشاذة والمنفجرة.
- يرتبط المخيال بطاقة ذهنية جموحة ولا حد لها. كما أنه منفتح على الأعماق الدفينة للإنسان.
- يتيح المخيال للذات الإنسانية إمكانية تمثل الموضوع الواقعي مسبقا، وقبل أي التقاء مباشر به.
- ارتبط المخيال في الفكر المعاصر بالنقد والتفكيك، الذي مورس من قبل العديد من الفلاسفة والمفكرين تجاه العقل

---

(1) Ibid, p. 500



الوضعي من جهة، وتجاه العقل الغربي المعتد بنفسه والمتمركز حول ذاته من جهة أخرى.

- أصبح المخيال في العالم المعاصر يلعب دورا كبيرا في تغذية الوعي الفردي والجماعي، كما أضحى يساهم بشكل فعال في تحريك التاريخ شأنه شأن باقي العوامل الأخرى، كالعامل الاقتصادي مثلا.
- إن المخيال يجعل الفرد يتصور الأشياء اللاواقعية والأسطورية، وكأنها أكثر واقعية ومادية من الواقع الفعلي نفسه.
- يتيح المخيال للأفكار والمواضيع إمكانية الذيوع والانتشار على نطاق واسع، أكثر مما تفعله الحقائق العقلية والعلمية.
- إن المخيال يعبر عن أفكار وأحكام مسبقة تسيطر على الذهن بشكل قوي، وتجعله في صراع ومواجهة مع العالم.
- ويجعل المخيال الفرد يطمح دوما لكي يقيم انسجاما بين ما يختزن في أعماقه من جهة، وبين ما هو موجود في الواقع الفعلي أو العالم الخارجي من جهة أخرى.
- وقد مكنت الدراسات المعاصرة المتعلقة بالمخيال، من إعادة الاعتبار للمناحي الأسطورية والرمزية التي تلعب الأنظمة الدينية دورا كبيرا في الحفاظ عليها.

وهذه الملاحظة الأخيرة هي التي جعلت محمد أركون يحترم التجربة الدينية لأي فرد داخل المجتمعات الإنسانية، كما يبدو جليا في كتاباته المختلفة. ولو أنه يعترض بقوة- كما سيبدو لنا من خلال هذه الدراسة- على الاستغلال الذي يتعرض له الدين والمخيال الديني من قبل الدوغمائيين والمتعصبين والإيديولوجيين.



وسنلاحظ أن المخيال، في استعمالاته لدى محمد أكون، يتقمص مختلف المعاني والوظائف والدلالات التي نجدها في الثقافة المعاصرة، والتي حاولنا تلخيصها في نهاية هذا الفصل بحسب المصادر التي تمكنا من الاطلاع عليها.



الفصل الثاني

أهمية البعد المخيالي
في دراسة الفكر الإسلامي




مكتبة
الفكر الجديد

يعد المفكر العربي محمد أركون صاحب مشروع فكري يهدف من خلاله إلى نقد العقل الإسلامي، لاسيما في شكله الأرثوذكسي كما أنتجته العقلية الدوغمائية. وهو لا يهدف من خلال نقده للعقل الإسلامي الكشف عن خطأ بعض المعارف والأفكار أوتبيان صواب معارف أخرى. كما لايهدف إلى تصنيف المذاهب والتيارات والعمل على نقضها، بل إنه يهدف إلى كشف آليات اشتغال الخطاب، وتحليل الأنظمة المعرفية، وفحص أسس التفكير.فلطالما بقي العقل الإسلامي عاجزا عن ارتياد آفاق معرفية، وتأسيس ميادين معرفية جديدة. وهذا ما يفسر أزمته بالذات، كما ينم عن محنة داخل الثقافة الإسلامية أصبح معها نقد العقل الإسلامي مسألة ضرورية، تقتضي محاكمته عن طريق فحص مسلماته، وتحليل بنياته، ومراجعة الكيفية التي يشتغل بها.

ولا يمكن فهم المشروع الفكري لمحمد أركون إلا إذا عرفنا موقعه داخل الساحة الأوروبية، تجاه المستشرقين والمنهجية الاستشراقية؛ فهو في صراع مباشر معها، ولكنه صراع منهجي وإبستملوجي. هكذا نجد أركون يعيب على المستشرقين عدم الأخذ بكل الإمكانيات المعرفية والمنهجية التي تتيحها لنا العلوم الحديثة. فهو يعيب عليها عدة أمور:

"أ- غيابها عن المنجزات الحديثة في مجال العلوم الإنسانية، وبالأخص مفهوم الإبستمي الذي طوره فوكو، والذي من شأنه أن يساهم في تقديم قراءة نوعية للتراث العربي الإسلامي.



ب- إهمالهم لحيز اللامفكر فيه. ويقصد (منظومة الدلالات الحافة والمحيطة أو الثانوية التي تثير إشكالا كبيرا في الخطاب الديني باللغة العربية، مثل: أسطورة وتاريخية وبنية وخطاب...).

ج- تقديمهم للقصص القرآني والحديث النبوي والسيرة على أنها تشكيلات استدلالية-عقلانية، في حين أنها مدينة جدا لفاعلية المخيال الذي يبلور الأساطير الخاصة بأصول كل فئة أو ذات جماعية، وتساهم في تأسيسها وإنجاز هويتها".[1]

وبينما يرى المفكر المغربي محمد عابد الجابري أن الخطاب القرآني هو خطاب عقلاني، ومن ثم تغلب عليه الرؤية الإسلاماتية (الاستشراقية) التي تهمل حيز اللامفكر فيه وتنظر إلى القصص القرآني والسيرة النبوية على أنها تشكيلات استدلالية عقلانية، فإن أركون يعتقد" أن الحكايات التوراتية والخطاب القرآني هما نموذجان رائعان من نماذج التعبير الميثي".[2]

وهكذا فقد نبه أركون إلى أن العامل الميثي قد لعب دورا مهما في الدفع بعجلة التاريخ وتحريك الصراع فيه. فقد ساهمت العناصر الميثية الزائدة والمضافة على سير الصحابة في تشكيل شخصيات نموذجية، مثل فعالية الصورة الميثولوجية للإمام علي رضي الله عنه، وكذلك الصورة الميثولوجية للمهدي المنتظر.[3]

وقد أدى اهتمام أركون بالبعد الأسطوري والمجازي إلى تدعيم ترسانته المفاهيمية في مقاربة النص الإسلامي، بمفهوم المخيال (Imaginaire) الذي تمت بلورته في الأبحاث الأنثروبولوجية وعلم التاريخ

---

(1) الربيعو. تركي علي: الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 1992، ص 214.

(2) أركون. محمد: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الأولى 1987، ص 210.

(3) المصدر السابق، ص 177.



الحديث. فهذا المصطلح يحتل أهمية مركزية في فكر أركون، الذي يستخدمه كرد فعل على التطرف المادي أو الماركسوي في دراسة التاريخ. فليس العامل المادي وحده هو الذي يحسم حركة التاريخ، بل إن العامل الرمزي يلعب دوره أيضا في هذه الحركة، وبخاصة في المجتمعات القروسطية حيث كان اقتصاد الكفاف هو السائد، وعموما في كل المجتمعات الزراعية ما قبل الصناعية.

إن كلمة مخيال Imaginaire هي غير كلمة خيال Imagination، وإن كانتا تنتميان إلى نفس الجذر اللغوي. فالمخيال يتشكل تاريخيا في الذاكرة الجماعية أو في الذهن، ويمكن استغلاله سياسيا وإيديولوجيا في اللحظات التاريخية العصيبة. فهو يضرب بجذوره في أعماق اللاوعي عبر تشكله خلال مختلف المراحل التاريخية. هكذا نتحدث مثلا عن مخيال إسلامي ضد الغرب، أو مخيال غربي ضد الإسلام. فالمخيال هنا هو "عبارة عن شبكة من الصور التي تستثار في أية لحظة بشكل لاواع وكنوع من رد الفعل. بل ويوجد متخيل (مخيال) كاثوليكي ضد البروتستانت أو بروتستانتي ضد الكاثوليك، أو شيعي ضد السنة أو سني ضد الشيعة، الخ... كل فئة تشكل صورة محددة عن الفئة الأخرى، وترسخ هذه الصورة بمرور الزمن في الوعي الجماعي".[1]

وفي هذا السياق يرى أركون أن علم الأنثروبولوجيا المعاصر يتيح لنا أن نتحدث عن وجود معرفة ذات نمط أسطوري، وهو ما لا يفهمه أو يقبله أناس العصور الوسطى. فالفكر الإسلامي لا يزال في نظره بعيدا عن مفهوم الأسطورة le mythe بحسب المعنى الأنثروبولوجي الحديث، فهو يفهمها بمعناها القديم المكرس في اللغة العربية، معنى الخرافات والأباطيل.

---

(1) هاشم صالح: ورد في كتاب محمد أركون؛ أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ دار الساقي، الطبعة الأولى 1993، ص 12.



وما يجب الانتباه إليه هنا هو أن البعد الأسطوري أو الخيالي أو المجازي هو أحد الأبعاد الأساسية التي يتكون منها الشخص البشري والثقافة البشرية على العموم، بالإضافة طبعا إلى البعد العقلاني والاقتصادي والحسابي.

وقد رفضت النزعة الوضعية في القرن التاسع عشر الاعتراف بالبعد الخيالي والأسطوري للإنسان، ولذلك اعتبرت الدين والبعد الديني شيئا متجاوزا ينتمي إلى العالم القديم. أما العلم المعاصر فهو يعيد الاعتبار إلى الأسطورة ويعتبرها إحدى الطرق لإنتاج المعرفة؛ فالأساطير المنتشرة عند شعب من الشعوب تكشف إلى حد كبير عن العادات والتقاليد والأخلاقيات السائدة فيه. بهذا المعنى فالأسطورة ظاهرة أنثروبولوجية تشترك فيها جميع الثقافات والشعوب. وفي هذا الإطار يرى أركون أن "الأسطورة تحرك التاريخ مثلما تحركه الوعود المحسوسة والماديات، وربما أكثر، هنا يكمن نقص الماركسية الرهيب، فهي تقف على رجل واحدة لا رجلين- وهنا يتوفق ماكس فيبر على كارل ماركس".(1)

إن الإنسان لا تحركه فقط الحوافز المادية والاقتصادية، وإنما تسيره أيضا الصور الخيالية والأحلام الوردية. فكثيرا ما يتهيج الناس وتخرج الجماهير إلى الشارع، لمجرد أن شخصا قد ضرب على وتر المخيال الجماعي، أو عرف كيف يحرك النوابض الأساسية لهذا المخيال. والمخيال الإسلامي الذي حركه الخميني بشكل هائل هو من هذا النوع. ولهذا المخيال تاريخ يضرب بجذوره في أعماق التاريخ الإسلامي. وقل الأمر نفسه عن المخيال الذي تحركه الحركات الإسلاموية الحالية بمجملها. هكذا

---

(1) أركون محمد: الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الثانية 1992، ص 332.



وجب حسب أركون القيام بعمل تفكيكي للمخيال الجماعي الذي يستغله الإسلامويون في تجييش الجماهير. إنه يريد أن يعرف "كيف نشأ هذا المتخيل لأول مرة وكيف تحول مع التاريخ".[1]

لقد عرف الإسلام الكلاسيكي بروز عدة تيارات ومذاهب، قدم كل منها فهما معينا للنص التأسيسي الأول، وما انتصار التيار الإسلاموي الحالي سوى نتيجة ظروف تاريخية واجتماعية وسياسية. لذلك فالتعصب والانغلاق ليسا طبيعة أزلية في الدين الإسلامي الذي يتميز خطاب القرآن فيه بالانفتاح والمجازية كما يؤكد أركون. هكذا فتحليل هذه العوامل التاريخية، ومعرفة الملابسات المحيطة بها، سيساهم لامحالة في تقديم صورة حقيقية عن المخيال الجماعي الذي يقدمه الإسلاميون في شعاراتهم وخطاباتهم النضالوية.

إن الحركات الإسلاموية "تشكل كما هائلا من الاحتجاجات والمطالب والتركيبات الإيديولوجية وأحلام اليقظة الجماعية والهلوسات الفردية التي لا تحيلنا إلى الإسلام كدين أو كتراث فكري، وإنما إلى مقدرة كل إيديولوجيا كبرى على تحريك المتخيل الاجتماعي وتغذيته وإشعال لهيبه. إن الآلية الوظائفية التي يتحلى بها هذا المتخيل في المنعطفات التاريخية الملتهبة هي التي ينبغي أن تكون المادة الأولى للتحليل والفهم والتفسير".[2] من ثم نرى أركون يؤكد على ضرورة طرح الإشكالية النفسية واللغوية والأنثروبولوجية الخاصة بالمخيال الإسلامي، كما تبلوره الحركات الأصولية، التي شكلت بأدبياتها وخطاباتها المتراكمة طبقات هائلة وجد متماسكة، لا سبيل إلى تفكيكها والحفر في أعماقها إلا

(1) أركون محمد: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ نفس المعطيات السابقة، ص 140.

(2) نفس المصدر، 126.



بالتسلح بالأدوات المعرفية والمنهجية التي تمدنا بها العلوم الإنسانية المعاصرة.

ويذهب أركون إلى تقرير نوع من التقابل بين الموقف العقلاني للعالم والموقف المخيالي. ويرى "أن المخيال هو عبارة عن بنية أنثروبولوجية موجودة لدى كل الأشخاص وفي كل المجتمعات، مهما اختلفت أشكاله وأنواعه بحسب التاريخية والمشروطية الزمكانية".[1] ومن ثم فلا توجد فروق في نظره بين المؤمن وغير المؤمن، ذلك أن العجيب الخلاب أو الساحر الخلاب - Le merveilleux - موجود لدى الاثنين. فالإنسان يسعى من خلال المخيال إلى البحث عن إشباع كل ما لا يستطيع إشباعه في نفسه أو في عقله. فالمخيال بهذا المعنى مرتبط بالرغبة الشعرية الكامنة في النفس البشرية، والتي يحاول من خلالها الإنسان تخيل كل ما يتجاوز قواه الخلاقة، أي ما يسميه أركون "بالعجيب الخلاب". لذلك "ينبغي أن تتوجه كل جهودنا العلمية ودراستنا نحو تحديد بنى المخيال والخيال في الحضارة العربية الإسلامية".[2]

وهكذا يلتقي أركون هنا، في تأكيده على أهمية الخيال والمخيال، بأحدث النظريات في مجالي علم الاجتماع والأنثروبولوجيا؛ فعلماء أمثال بيير بورديو وجورج بالاندي وكاسترياديس وجورج دوبي اهتموا كثيرا بالعامل الرمزي، ودوره في بلورة الوعي الجماعي وتحريك المسار التاريخي. "فالبنية الفوقية" لم تعد نتيجة ميكانيكية "للبنية التحتية"، بل أصبحت تمتلك استقلالية نسبية، بل وأصبحت أحيانا تشكل قوة مادية ودافعة لمختلف الأحداث التاريخية.

---

(1) أركون محمد: الفكر الإسلامي:قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت 1987، ص 243.

(2) نفس المصدر، ص 243.



وفي هذا السياق نجد أركون يعتبر أن "العقل هو ملكة من جملة ملكات أخرى يستخدمها الفكر".[1] لذلك فهو يفضل استخدام كلمة فكر على كلمة عقل، ومن هنا يأتي حديثه عن الفكر الإسلامي أو تاريخ الفكر الإسلامي. فكلمة "فكر" هي أوسع مجال، ذلك أنها تشمل ثلاثة عناصر رئيسية:

1- العقل (بالمعنى الصارم للكلمة، أي المعنى الذي أعطي له الامتياز والحظوة خلال تاريخ الفكر البشري لا سيما في الفلسفة والعلوم).

2- الخيال (L, imagination).

3- الذاكرة (la mémoire).

من هنا فلا ينبغي في نظره الفصل بين هذه المستويات الثلاثة المكونة للتفكير البشري؛ فحين يشتغل العقل ويمارس فعاليته على مختلف المواضيع والأشياء، لا يمكن فصله عن الخيال الذي يقوم "بتغذية عمله وترطيب أجوائه"[2]. هكذا يتوجب إذن القيام بتحليل نفسي لبنية الروح البشرية وهي تنتج إبداعاتها وأعمالها، سواء أكانت فنية أم فلسفية أم أدبية أم لاهوتية، من أجل ضبط آليات اشتغالها، أي الكشف في آخر المطاف عن مختلف المؤثرات المخيالية والنفسية والتاريخية... التي كانت تقبع وراء كل إنتاج أو إبداع تقوم به تلك الروح البشرية في لحظة تاريخية معينة.

نستشف هنا الأولوية التي يمنحها أركون لعلم النفس التاريخي، كفرع معرفي يساعد على موضعة النص أو الإنتاج الفكري ضمن الأجواء

---

(1) أركون محمد: الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، نفس المعطيات السابقة، ص 240.

(2) أركون محمد: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، نفس المعطيات السابقة، ص 209.



العامة التي كانت تطوقه وتحيط به؛ أي في آخر المطاف الفضاء العقلي (L, espace mental) واللاهوتي والمخيالي الذي لا يمكن لأي إنتاج فكري أن يخرج عن نطاقه أو يتجاوز الإطار العام الذي يرسم له حدوده.

وفي هذا السياق يتحدث أركون عن "مخيال في مجتمعات الكتاب" تشترك فيه المسيحية واليهودية والإسلام. هكذا فكل تعاليم الديانات الثلاث ترسخ في الأذهان والنفوس حقيقة واحدة، هي كون "الله هو الذي يقول الحقيقة- القانون للبشر، وهو الذي يحدد الوسائل التي تمكن الإنسان من نيل النجاة الأبدية عن طريق إتباع الحق باستمرار ودون تخاذل أو تردد.فالحق واحد، مطلق، غير قابل للمناقشة".[1] إن هذا الحق واحد، وهو صالح لكل الأزمنة والأمكنة ولكل البشر، كما أنه مطلق وغير قابل للمراجعة، ولا يقر بالنسبية ولا بالتاريخية ولا بالاستثناء؛ "وحده الله، صانعه، يمكنه أن يكمله أو يراجعه أو حتى يستبدل به حقا آخر"[2] إن هذه الصورة المقدمة للبشر، والمعاشة من خلال الشعائر الدينية والفرائض المختلفة، ساهمت في تشكيل نوع من المخيال لدى "المؤمنين" بها، إلا أنه مخيال مفتوح ومنفتح سوف لن يلبث أن يحول عبر القوانين الفقهية-القضائية إلى مبادئ قسرية وإكراهية، ستكون هي المرتكز الإيديولوجي لتشكل المخيالات الاجتماعية لدى الأرثوذكسية والتيارات الأصولية المتزمتة. وهكذا سيتحول الخطاب الديني المفتوح والمنفتح إلى مجموعة من القواعد الجامدة المنغلقة ضمن فهم واحد ووحيد، داخل هذا التيار أو ذاك، أو من منظور هذه الجماعة أو تلك. وسيتم

(1) أركون محمد: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ نفس المعطيات السابقة، ص 127.

(2) نفس المصدر، ص 127.



استئصال الآيات من إطارها التاريخي لاستغلالها ضمن إطار وفضاء مغاير حتى تتمكن من تعزيز مسار إيديولوجي معين.

إذا أضفنا إلى هذه الصورة عنصرا آخرا، هو الاعتقاد بأن ما قدمه الفقهاء والمفسرون الأوائل في العصور الكلاسيكية هي أشكال تأويلية نهائية، ستتكون لدينا صورة لبنية ذهنية، ستتحكم في سلوك الفرد، وتزرع لديه مخيالا يؤطر نظرته لأناه وللآخر، وللمسائل الحيوية في حياته الفردية وعلاقاته بالجماعة.

إن ما يهدف إليه أركون في دراسته للمخيال، هو تقديم تفسير وتحليل وفهم للآلية الوظائفية التي يتمتع بها هذا المصطلح في قدرته على تحريك العواطف، وتجييشها في المنعطفات التاريخية الكبرى التي تعرفها المجتمعات الإسلامية. وهو يهدف أيضا من خلال هذا التفسير والفهم، تكسير تلك الازدواجية الوهمية التي توضع عادة بين "الإسلام" و"الغرب"، والتي ترتب عنها وجود مخيال غربي تجاه الإسلام ومخيال إسلامي تجاه الغرب. وهذان المخيالان غالبا ما يقدمان صورة سلبية عن الإسلام. وهذه الصورة المدمرة ناجمة عن تراكمات يحكمها منظور خاطىء لعلاقة الدين بالمجتمع والتاريخ. من هنا "سوف يستمر الناس في هذا الخط مادامت الإشكالية النفسية واللغوية والأنثروبولوجية الخاصة بالمتخيل(المخيال) لم تفرض نفسها بعد على مراقبي الإسلام وشارحيه بالأمس واليوم".[1]

وهكذا، وفي إطار تحليله لمكونات ووظائف المخيال، نجد أركون يركز على النقاط التالية:

- الكشف عن الأسس التي تشترك فيها الأصولية في كل مجتمعات الكتاب؛ اليهودية والمسيحية والإسلامية. وذلك من

(1) نفس المصدر، 140.



خلال تقصي الأصول الثقافية والنفسية واللغوية التي ترتكز عليها هذه الأصولويات.

- التركيز بشكل خاص على الأصول التي تقدم عناصر خصبة لتغذية المخيال الإسلامي. ويمكن أن نقسم تلك الأصول أو المحددات إلى مصدرين أساسيين:

أولا: الظاهرة القرآنية أو ما يسمى بالوحي، بالإضافة إلى الخطاب النبوي أو اللحظة النبوية.

ثانيا: الوقائع التاريخية والأشخاص والرموز التي تشغل مكانة هامة في الذاكرة الجماعية للمسلمين.

- العمل على تحطيم ذلك الجدار السميك الذي يوضع عادة بين الخطاب النضالوي والإيديولوجي للحركات الإسلاموية، وبين الحقيقة التاريخية والعقائدية والثقافية للمجتمعات الإسلامية. وذلك بهدف الكشف عن التلاعبات التي تطال المخيال الموروث وتعمل على توظيفه إيديولوجيا وسياسيا. من هنا يلح أركون على ضرورة القيام بعملية تفكيكية "للتركيبات الإيديولوجية وأحلام اليقظة الجماعية والهلوسات الفردية، التي لا تحيلنا إلى الإسلام كدين أو كتراث فكري، وإنما إلى مقدرة كل إيديولوجيا كبرى على تحريك المتخيل الاجتماعي وتغذيته وإشعال لهيبه".[1]

---

(1) نفس المصدر، ص 145.



الفصل الثالث

مكونات المخيال
في ارتباطه بظاهرة الوحي




مكتبة
الفكر الجديد

يذهب أركون إلى القول بوجود "متخيل (مخيال) ديني مشترك لدى أديان الكتاب كلها"[1]. وفي نفس الوقت يؤكد على أن المسيحيين واليهود يرفضون هذه الحقيقة، ولا يريدون الاعتراف للإسلام بنفس المكانة اللاهوتية أو الصحة الأنطولوجية التي ينسبونها إلى الديانتين اليهودية والمسيحية. ولكن التحليل التاريخي العميق يبين في نظره الطابع العنصري والإقصائي لمثل هذه الأطروحة. هكذا فطموح أركون هو محاولة توحيد الوعي الديني التوحيدي كله، وذلك بالعمل على إزاحة الحدود والحواجز التيولوجية التقليدية التي تبعد الأديان الثلاثة فيما بينها: الإسلام، اليهودية والمسيحية. وهو ينطلق من منظور علم الأديان المقارن والأنثروبولوجيا الدينية ليعمل على ربط الأديان الثلاثة بالمعنى الكلي الذي تشترك فيه، متجاوزا بذلك كل الخلافات والسياجات التي فرضها الوضع البشري للدين ضمن ملابسات تاريخية محددة. من هنا يمكن الحديث مع أركون عن مفهوم التراث الكلي، ليس فقط داخل الساحة الإسلامية، وإنما ليشمل المفهوم كل التراث التوحيدي الخاص بالأديان الثلاثة. وفي نفس السياق سيتحدث عن مفهوم المخيال في مجتمعات الكتاب، الذي يظل في نظره غير معروف من قبل المؤرخين وعلماء الأنثروبولوجيا. ويروم من خلاله أركون إلى التوصل إلى مخيال جذري تشترك فيه كل المجتمعات التي عرفت ظاهرة الوحي أو معطى الوحي كما يسميه.

---

(1) محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الأولى 1993، ص 144.



وهكذا فالدراسة المقارنة للحركات الأصولوية الثلاث: اليهودية والمسيحية والإسلامية، تفضي بنا حسب أركون إلى الاعتراف بوجود مخيال ديني مشترك بين الأديان الثلاثة المدعوة بأديان الوحي، إلا أن الاعتراف بمثل هذا المخيال يلقى الاعتراض من طرف الأنظمة اللاهوتية المنغلقة على ذاتها، كما يواجه بالاعتراض من طرف الإيديولوجيات القومية المتشددة. ومثل هذا الرفض يفقد الظاهرة الدينية خصوصيتها الرمزانية المنفتحة والمتعالية عن كل تبرير إيديولوجي أو طائفي، يقدم نفسه كحقيقة مطلقة ونهائية.

إن أركون يرفض أية خصوصية معينة تميز الإسلام عما سواه من الديانات السماوية الأخرى، لأنها جميعها تشترك في معطى واحد هو "الوحي". وبالتالي يمكننا أن نتحدث عن خيوط ناظمة ومكونة لمخيال واحد لدى الأديان الثلاثة. ويمكن أن نتبين ذلك من خلال مايلي:

1 – مفهوما "الإسلام" و"المسلم":

لقد تعرضت الآية القرآنية "إن الدين عند الله الإسلام" – حسب محمد أركون– إلى تأويل مغلوط من طرف الفقهاء والمتكلمين الذين عرفهم التاريخ الإسلامي. فكلمة "إسلام" في نظره لا تحمل بالضرورة ذلك المعنى العقائدي واللاهوتي والثقافي الذي فرضته الإمبراطوريتين الأموية والعباسية. فالإسلام الإمبراطوري يختلف عن الإسلام القرآني، كما أن هذا الأخير يختلف عن "إسلام" الحركات الإسلاموية المعاصرة؛ "فالإسلام في القرآن ينفجر كالنور أو كالضياء أو كالشعلة المقدسة، ولا يهتم إطلاقا بالاعتبارات المادية أو السلطوية. إنه تأسيس لعلاقة المعنى وللميثاق الإلاهي في اللغة العربية. أما الإسلام الفقهي أو الطقس– الشعائري أو الإمبراطوري، فهو وإن لم يكن قد فقد بعده الديني بعد، إلا



أن هموم القوة والتوسع على حساب الآخرين تبدو غالبة عليه".[1]

إن "كلمة إسلام في القرآن تعني الدين الأولي والشعيرة النقية والطاعة العاشقة والكلية لله، هذه الطاعة التي جسدت رمزيا من قبل تلك الشخصية "الأسطورية"[2] لإبراهيم في القرآن. جاء في الكتاب مثلا (ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما)- آل عمران، آية67-.[3]

إن مثل هذا التحديد يسمح في نظر أركون بالوصول إلى معنى أولي وأصلي لكلمة "مسلم"، يتجاوز المعنى الذي أعطي لها من قبل الأصولية والإسلام الإمبراطوري، الذي يحتمي وراء هوية اجتماعية وثقافية توفر له عملية الاحتجاج السياسي والمطامح الإيديولوجية. من هنا فلفظة "مسلم" بمعناها التزامني في القرآن، تختلف عن المعنى التيولوجي الذي ألحق بها فيما بعد. إنها "تعني الخضوع لله وتسليم النفس له، وتجسيد هذا الخضوع في حياة دينية تكون قدوة ومثالا في النزاهة. وبهذا المعنى فهي تشمل المؤمنين من كل الأديان التوحيدية وليس مؤمني دين واحد فقط، كما زعمت التركيبات العقائدية واللاهوتية (التيولوجية) التي تشكلت فيما بعد".[4] وهكذا تكون وظيفة المؤرخ هي الوصول إلى المعنى القرآني النقي لكلمة "مسلم" و"إسلام" كدين يؤسس لما هو إلاهي.

---

(1) نفس المصدر والصفحة.

(2) يجب الإشارة هنا إلى أن أركون يستخدم مصطلح "أسطورة" بالمعنى الأنثروبولوجي للكلمة، وليس بالمعنى الشائع الذي يجعلها مرادفة للخرافات والأباطيل.

(3) محمد أركون، المرجع السابق، ص 132.

(4) محمد أركون: الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الثانية 1992، ص 317.



2 - الوحي ومشكلة الحقيقة:

يرى أركون بأن التوراة والأناجيل والقرآن قدمت لنا صورة معينة عن التأليه، وعن مكانة الإنسان ورسالته ضمن الميثاق الذي يحدد علاقته بإله حي ومتعالي، ذلك أن تعاليمهما أكدت على الطابع القدسي والمتعالي لكلام الله. فالله هو مصدر الحق والحقيقة والقانون الذي ينبغي للبشر أن يمشوا على هداه لنيل النجاة الأبدية. إن الحقيقة بهذا المعنى واحدة وغير قابلة للمناقشة، كما أنها تتجاوز كل المعارف الفلسفية والقانونية باعتبارها شمولية وإجبارية، صالحة لكل زمان ومكان ولكل البشر.[1]

إن مثل هذا التصور للحقيقة ولمفهوم الحق، والمكرس من قبل تعاليم الأديان الثلاثة، يجد تجسيده في المخيال انطلاقا من الشعائر والفرائض الدينية المبلورة داخل التصورات اللاهوتية التي تعمل على تحوير الخطاب الموحى، وتحويله من الطابع المفتوح والمنفتح إلى الطابع القسري والإكراهي. ومن هنا يتحدث أركون عن طلاق بين الخطاب الديني للأنبياء، وبين القوانين الفقهية- القضائية التي تشكلت وتبلورت مع صعود الدول المركزية في الإسلام. وهذا العمل الفقهي المسلط على كتب الوحي هو الذي سيخلق أسس ارتكازية، عملت من خلالها الحركات والطوائف المختلفة على تشكيل وانتشار المخيالات الاجتماعية داخل أوساط الأصولويين والمتزمتين.[2]

---

(1) محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ نفس المعطيات السابقة، ص 127.

(2) نفس المرجع والصفحة.



3 - النظرة العمودية:

يرى أركون أن كل الوحي الذي جاءت به التوراة والأناجيل والقرآن يقدم لنا نظرة عمودية، تختلف عن النظرة الأفقية التي تنظر إلى المجتمعات والثقافات ضمن خط زمني متسلسل ومتطور. فالنظرة العمودية التي جاء بها الوحي، تجعل كل الأحداث التاريخية للعالم الأرضي مرتبطة بالقرار الخلاق لله: "كن فيكون". هكذا "فالشعوب القديمة التي عصت الله مذكورة في القرآن ضمن منظور تاريخ النجاة، أي ضمن منظور المستقبل الأخروي الذي يتجاوز التسلسلية الزمنية المعروفة للأحداث الأرضية".[1]

وهذا يجعل المنهجية التاريخية، التي تربط النصوص المقدسة بالزمان والمكان والبيئة التاريخية، تثير حفيظة المؤمنين الذين ينظرون إليها منفصلة عن المكان والزمان، إنها فوق التاريخ. وهنا يتبين الفرق الواضح بين النظرة الأفقية (التاريخية) والنظرة العمودية (الأسطورية).

إن للمعرفة الأسطورية أساليبها التي تختلف عن أساليب المعرفة التاريخية. ومن هنا ينشأ سوء التفاهم بين المؤمنين الذين يتملكهم الفضاء الأسطوري، وبين "العقلانويين" الذين لا يعترفون إلا بالأحداث التاريخية المتحقق منها تجريبيا. وهذا الصراع الحاصل بين الطرفين يرجع بالأساس إلى أطر الإدراك المختلفة بينهما للواقع التاريخي والاجتماعي.

وهكذا يتبين مما سبق أن أركون يتوخى، من خلال تحليله لمختلف مكونات المخيال في مجتمعات الكتاب، التأكيد على ضرورة تجاوز الحكايات والقصص التبجيلية والجدالية الخاصة بكل تراث توحيدي من التراثات الثلاث: اليهودي والمسيحي والإسلامي. فكل هذه التراثات

---

(1) محمد أركون: الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، نفس المعطيات السابقة، ص 143.



عملت عبر تاريخ طويل على بلورة شخصيات رمزية كبرى وخلق أحداث **ذات** طابع متعال ومؤسطر، يجب تجاوزها للوصول "إلى شيء أعمق وأبعد، يتمثل في المخيال المشترك الذي كان قد تلقى ونشر وعمم ظواهر كلام الله والوحي والنبوة والرؤيا الأخروية والبعث والمعراج، الخ...".[1]

في هذه الحالة نستطيع أن نخترق الحدود الفاصلة بين الأديان، والتي كانت الأنظمة التيولوجية قد رسختها بشكل تعسفي وقاسي خلال حقبة تاريخية طويلة. كما يمكننا الانتقال من النظرة التيولوجية الضيقة إلى النظرة الأنثروبولوجية ذات الأفق الأرحب.

وبعد أن أشرنا إلى أهم العناصر المكونة "حسب أركون" للمخيال المشترك بين "مجتمعات الكتاب"، سننتقل الآن - وفي نوع من التخصيص- إلى الحديث عن دور الخطاب القرآني في تشكيل المخيال الديني لدى المسلمين.

في هذا الإطار يقترح أركون تعريفا إجرائيا للقرآن فيقول: "القرآن مجموعة محدودة ومفتوحة من نصوص باللغة العربية، يمكن أن نصل إليها ماثلة في النص المثبت إملائيا بعد القرن 10/4، وأن جملة النص المثبت على هذا المنوال نهضت بآن واحد بوظيفة أثر مكتوب وكلام تعبدي".[2] وهو يسوق هذا التعريف بعد أن استعرض المشاكل الأساسية التي رافقت عملية جمع المصحف في عهد عثمان، كما بسط الملابسات والإجراءات التي واكبت هذا الجمع، بالإضافة إلى تثبيت الكتابة الإملائية التي نشأت عن قرار حاكم العراق (الحجاج الثقفي) آنذاك.

---

(1) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الأولى 1987، ص 260.

(2) محمد أركون: الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، سلسلة زدني علما، منشورات عويدات، بيروت/باريز، الطبعة الثالثة 1985، ص 32.



ولا تهمنا التفاصيل التي يوردها أركون كاستفهامات حول عملية الجمع الذي تعرضت لها الآيات القرآنية. فإن هدفنا ليس هو الصحة أو عدم الصحة، وإنما أن ننطلق من الكلام الديني نفسه الذي نجده مثبتا في الآيات القرآنية التي تم الإجماع بين المسلمين على أنها تمثل التنزيل، كل التنزيل. ننطلق من ذلك لنحاول الوصول إلى الهدف الذي نرسمه لهذه المقاربة، وهو البحث، صحبة أركون، عن العناصر المغذية للمخيال لدى المسلم، والتي نجدها منبثة هنا وهناك فيما يسميه أركون بالحدث القرآني (Le fait coranique). وسنعمل على تبين ذلك من خلال مفهومين أساسيين: مفهوم كلام الله ومفهوم النبوة.

أ - مفهوم كلام الله:

لقد عمل أركون في هذا الإطار، وانسجاما مع التعريف الذي حدده للقرآن، على التعامل مع مفهوم كلام الله باعتباره موضوعا لغويا. ولذا وجب حسب رأيه البحث عن المرتكزات الأساسية التي يقوم عليها النص القرآني والتي هي مرتكزات لغوية وأدبية، أي استعمال معين للغة وطرائقها الأدبية، من أجل بلورة علاقة محددة بين الإنسان والإله المبدع، الحي والمتعالي. وهكذا سيعمل القرآن على ترسيخ شكل خارق لكلام مبلغ باسم الله لا يمكن أن يقلد على الإطلاق. لذلك فهو يشكل معجزة، ومعجزة لغوية قبل كل شيء.

في هذا السياق، يصل أركون في تحاليله السيميائية للخطاب القرآني إلى أن كل مبلغ-مثل محمد- يجد نفسه لغويا في وضع كوضع القائل ذاته المرتبط بما يقول. وهنا يخلص إلى سمة أساسية تميز الكلام القرآني وهي أنه ثاقب (Performatif). وهكذا يصبح المخاطبون مشاركين على درجات متفاوتة في "أنا" القائل-المؤلف. وهو ما يفسر الهيجان النفسي والحماسة



اللذين يرافقان قراءات حفظة القرآن في الكتاتيب والجوامع. فالقارئ لا ينفصل هنا عما يقرِأه، بل ينخرط فيه بشكل كلي وكأنه يملأ كل كيانه وجوارحه؛ فكل الصور والخيالات تكون حاضرة تملأ الذاكرة والمخيلة بفضاء مخيالي ترسخ لدى المسلم انطلاقا من طبيعة الخطاب الديني نفسه (المجازية-الميثية) وتقنيات توصيله للمعنى.

إن الخطاب القرآني، ككلام لله، سينتج حسب أركون إطارا مكانيا وزمانيا، سيأسر نظرة المسلم ويشكل لديه نوعا من المخيال تجاه الزمان التاريخي-الأرضي والزمان الأخروي أو تاريخ النجاة الأخروية. كما سيحدد بالنسبة إليه نظرة معينة للعالم وللإطار المكاني الذي تشغله مجموع المخلوقات؛ فالعالم مستودع يضم مجموعة من الإشارات(الآيات) التي تدل على عظمة الخلق الإلهية، ورحمة البارئ بالإنسان والسماوات والشمس والقمر والنجوم والأرض والحيوانات، الخ... بل إن تلك المخلوقات لا تبقى مجرد كائنات فيزيائية بل هي شهادات. وهذا ما يجعل الإنسان يحس بالعجز أمام القدرة المنظمة للعالم. فالخطاب القرآني، حسب أركون، يشيد نظرة الشعور إلى العالم الخارجي ولا يقدم بصدد هذا العالم معرفة، كما يعتقد الكثير من المتكلمين وعلماء اللاهوت. ويحيل هذا الخطاب على ثلاثة أزمنة متسلسلة: زمان الحياة الدنيا (الاختبار)، وزمان الموت (مدته غير محددة)، وزمان الحياة السرمدية/الأزلية. وهكذا يمثل الزمان الدنيوي فترة عهد الميثاق بين الله والإنسان، وسينتهي مع زمان الموت، للانتقال بعد ذلك إلى الزمان اللانهائي.

إن القصص القرآنية قدمت دائما "على أنها تشكيلات استدلالية-عقلانية، في حين أنها مدينة جدا لفعالية المخيال الذي يبلور الأساطير الخاصة بأصول كل فئة أو ذات جماعية، ويساهم في تأسيسها وإنجاز



هويتها".[1] هكذا فقد أدخل القرآن أشكالا من الحساسية والتعبير، ومبادئ لتوجيه السلوك لا زالت تلهم أجيال المؤمنين حتى الآن.

ب - مفهوم النبوة:

يرى أركون أنه لإدراك مفهوم النبوة كوظيفة أساسية، محركة وموجهة للفكر الإسلامي، لا بد من اجتناب عقبتين أساسيتين:

- الأولى تتمثل في الموقف الوضعي الذي يقلص الأبعاد الأساسية للتجربة الدينية.
- والثانية تتمثل في الموقف الورع الذي يقف في حدود التمثل الرمزي والأسطوري، ويغيب مفهوم التاريخية كمفهوم أساسي لمقاربة المعطيات الحقيقية للفكر الإسلامي.

وهكذا فقد عملت الحماسة الدينية، بما تملكه من وسائل خطابية، على "انتزاع النبي من وسط الحياة التي تجلت فيها قدرته التعبدية وطاقته المبدعة وتأثيره الشخصي على الناس والحوادث"[2]، فحولت الشخص التاريخي - سواء النبي أو الصحابة - إلى شخص أسطوري يغذي المخيال الفردي والجماعي، ويتحكم في مختلف ضروب السلوك ويعمل على تسويغها. من هنا فقد ضخمت الشهادات التأويلية والروايات التي نقلتها الأمة المؤمنة جيلا بعد جيل، المضامين المعنوية والسيمانتية لأعمال النبي ورسالته وصحابته فيما يخص الخط السني، وللأمة فيما يخص الخط الشيعي. فالسيرة النبوية كما يلاحظ أركون تغلب عليها ميكانيزمات إنتاج المعنى الخاص بالسرد الروائي، في الوقت الذي تضعف فيها بشكل

---

(1) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، نفس المعطيات السابقة، ص 15.

(2) محمد أركون: الفكر العربي، نفس المعطيات السابقة، ص 40.



ملحوظ القواعد الخاصة بتقنيات الكتابة التاريخية. وهذا ما يفسح المجال واسعا أمام تسرب المبالغات الخيالية الشعبية، لاسيما وأن الناس في زمن ابن إسحاق (توفي سنة 150هجرية) وابن هشام (توفي سنة 218 هجرية)، بل وحتى التقليديين في هذه الأيام، لم يميزوا بشكل دقيق بين الأسطورة والتاريخ.

إن سلوك النبي يتطابق في مخيال المؤمن بشكل كلي مع مراجعه المحسوسة، أي أننا نجد "تطابقا مباشرا بين كل جملة (أو عبارة نصية) تلفظ بها النبي وبين التصرف أو العمل الذي يقوم به أو يعيد إنتاجه كل مؤمن، بغض النظر عن المكان والزمان الذي يتواجد فيه".[1]

من هنا يرى أركون أن عملية الكشف عن التركيبة المجازية للخطاب النبوي، تعتمد على مدى صلاحية نظرية المجاز التي يتبناها الدارس المحلل. فهناك نظريتان: نظرية علم البلاغة التقليدية التي نظرت إلى المجاز باعتباره حلية أو زينة لغوية. والنظرية الحديثة للمجاز التي لا تضع حدودا فاصلة بين الواقعي والمجازي، بل تلح على الدور المهم الذي يلعبه المجاز في توليد الساحة المعنوية لكل تشكيلة خطابية. ويذهب أركون إلى أن "التفسير التقليدي الموروث يتخذ موقفا ثابتا ومستمرا، يتمثل في نفي الأسطورة وعدم الاعتراف بها، هذا في حين أنه يولد بدوره حكايات أسطورية أو أسطورية تاريخية".[2] وهنا تكمن مشكلة التفسير الإسلامي الكلاسيكي أو القديم. فهو وإن كان قد ربط الآيات القرآنية بما سمي بأسباب النزول، فقد بقي عاجزا عن كشف التاريخية بالمعنى الفعلي والحديث للكلمة. فقد

---

(1) محمد أركون: الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت 1987، ص 26.

(2) محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ نفس المعطيات السابقة، ص 90.



كان ينظر إلى المعنى المجازي وكأنه معنى حرفي، فيأخذ العبارات المجازية (الأسطورية) على محمل الجد، ويحاول عبثا إيجاد مقابل لها في الواقع التاريخي. وهكذا بذل الفقهاء والمفسرون جهودا مضنية لمعرفة من هم ياجوج وماجوج، أو الخضر، أو أهل الكهف، أو ذو القرنين... دون أن يتمكنوا من إثبات وجود تاريخي وفعلي لمثل هذه الكائنات أو الوقائع. ولم ينتبه هؤلاء المؤولون للنص الديني أن الأمر يتعلق، في مثل هذه الحالات، بحكايات وقصص تستهدف تقديم نوع من المساندة والتدعيم المعنوي لمعارك النبي وجماعته في صراعه مع المشركين من جهة، كما تستهدف تلقين دروس وعبر أخلاقية من شأنها تحفيز همم أفراد الجماعة المؤمنة، ورسم خرائط طريق لجهادها من أجل تجسيد مبادئ الدعوة الدينية ونشر قيم الوحي وتعاليمه على نطاق واسع.

وهكذا نجد الوعي التقليدي يجول في الفضاء الأسطوري والجغرافية العجائبية، وهو يخلط بين الواقعي والمجازي، بحيث أن الأسطوري يبدو لديه أشد واقعية من الواقع التاريخي الحقيقي نفسه. وهذا ما يجعله وعيا منقطعا عن أي حس تاريخي إلى درجة يعجز معها عن التفريق بين الزمان الفيزيائي والزمان الأخروي، بين ما هو مروي عن طريق العبرة والموعظة وما هو مروي كحدث تاريخي حقيقي.

ويتبين من خلال ما سبق، كيف أن العقل "الإسلامي" بقي عقلا أسطوريا، لاتاريخيا، يجيش ما هب ودب لاستنهاض همم المخيال الجماعي وتحفيزه من أجل الصراع ضد الآخر (الكافر، الملحد)، أو توظيفه في العمل الحزبي والسياسي. هكذا فتعامل هذا العقل مع الخطابين النبوي والقرآني كلحظتين غنيتين بالدلالات المجازية، بقي تعاملا أسطوريا تشوبه الكثير من المبالغات والشطحات الميثولوجية التي ستلعب دورا كبيرا في تشكيل المخيال الإسلامي. لذا يرى أركون أنه يتوجب نزع الأسطرة من



التاريخ الديني للبشرية، وإبطال العجائبية من خلال القيام بمقاربة علمية متحررة من كل المسبقات اللاهوتية. وهذا الأمر يتطلب الاعتماد على منهجية ولغة مشتركة قادرة "على قراءة جميع الكتب المقدسة باعتبارها أحداثا تشكل جزءا من اقتصاد الخلاص الإنساني".[1]

إن عملا كهذا من شأنه أن ينقلنا من اللاهوت إلى فلسفة للاهوت قادرة على فهم الإيمان كحقيقة مرتبطة بالكائن الإنساني، ككائن يشكل المخيال بعدا أساسيا من أبعاده المختلفة. هكذا فالقراءة التي يقدمها أركون لا تفصل الإنسان عن التعالي، وإنما تروم دراسة التعالي كبعد من أبعاد الإنسان عبر تجلياته في الواقع التاريخي.

وهو ما يعني التأكيد على ضرورة رؤية الماضي البشري بأعين جديدة؛ فلا يمكن اختزال التاريخ البشري في مجموعة من الوقائع والأحداث التي يمكن قياسها حسابيا. وبالتالي يجب التفريق بين التاريخ العقائدي من جهة، والتاريخ الحدثي والاقتصادي من جهة أخرى. فالرؤية الوقائعية التي تطغى على المنهج الفيلولوجي الاستشراقي تعمل على إهمال "ذلك المجال الضخم والقارة الواسعة لعلم النفس التاريخي "[2]، كما تختزل الحقيقة البشرية الكلية وتعمل على تشويهها.

من هنا يتبنى أركون مقاربة جديدة للتراث الإسلامي تتجاوز المقاربة التقليدية والمقاربة الاستشراقية معا.

ويمكن أن نخلص في آخر هذا الفصل إلى القول بأن الوحي، أو معطى الوحي كما يسميه أركون، يقدم عناصر مغذية للمخيال لدى المؤمنين في الديانات التوحيدية. وإذا كانت تلك العناصر تتميز بطابع الانفتاح والتفتح في طزاجتها الأولى، فإن الأمر سيختلف فيما بعد حيث

---

(1) أركون، الإسلام: أصالة وممارسة، ترجمة خليل أحمد، ط1، 1986، ص 133.

(2) نفسه، ص 134.



ستقلص معاني الوحي في قوانين قضائية وفقهية صارمة، كما ستتحول إلى أقانيم مرتبطة بتأويلات تعسفية تدعي الإطلاقية والصلاحية التامة!! وهذا ما سينتج عنه مخيالا محددا يبتعد عن مجازية الوحي وانفتاحه على التاريخ.

من هنا كان هدف أركون هو تفكيك مكونات هذا المخيال، والكشف عن الاختلاف الذي يسكنه من الداخل. كما حاول العمل على توحيد الوعي التوحيدي في الديانات الثلاث من خلال تبيان العناصر المكونة للمخيال في مجتمعات الكتاب.





الفصل الرابع

المخيال بين الأبعاد الثلاثة:

العقل، الإيديولوجيا والتاريخ




مكتبة
الفكر الجديد

يرتبط المخيال في الثقافة الإسلامية، حسب محمد أركون، بثلاثة أبعاد رئيسية: العقل، والإيديولوجيا، والتاريخ.

1 - المخيال والعقل في الثقافة الإسلامية:

يلاحظ أركون أنه غالبا ما تعرض المخيال للاحتقار لصالح تضخيم ملحوظ لدور العقل في تاريخ الثقافة الإسلامية. وقد حصل ذلك، بالأساس، نتيجة التضامن الحاصل بين الثقافة الحضرية العالمة من جهة، والدول المركزية المرتبطة بالكتابة والخط الأرثوذكسي المهيمن من جهة أخرى. بل حتى "المضامين "الخرافية" والقصص الشعبية التي اهتم بها الكتاب القدامى كثيرا وجمعوها في كتب التأريخ والتفسير والسيرة والتراجم، كان العقل الفيلولوجي والتاريخاني قد كشف مواقعها بدقة وحذفها".[1] لذلك يؤكد أركون في مشروعه لنقد العقل الإسلامي على ضرورة القيام بدراسات حرة ولا مشروطة للآداب الشعبية (الجماعات البربرية في المغرب مثلا)، على ضوء المعطيات الجديدة التي تمدنا بها الألسنيات والإيثنولوجيا وعلم الاجتماع والتاريخ... من أجل إعادة الاعتبار للعقل "الشفهي" الذي طالما همش من طرف العقل "الكتابي"، ومن أجل التوصل كذلك إلى تفهم الدور الذي تلعبه التركيبات الأسطورية والخرافات والشعوذات والسحر، الخ... في تكوين الذات التاريخية للجماعة البشرية.

---

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الأولى 1986، ص 31.



من هنا يرى أركون بأن نسبة العقل أو مقدار تواجده في الكثير من القطاعات والمنتجات الثقافية في الحقل الإسلامي، يحتاج إلى إعادة رؤيته وتقييمه انطلاقا من أنثروبولوجيا المخيال وعلم الاجتماع المهتم بالعلاقات المتداخلة بين العوامل الأسطورية والشعائرية والتاريخية. كما يحتاج إلى دراسة معمقة لمستويات المعنى الخاص "بالعقل الكتابي" وذلك الخاص "بالعقل الشفهي". وهذا ما يغيب في معظم الدراسات التي يقوم بها المستعربون وعلماء الإسلاميات الغربيين الذين يظلون بعيدين كل البعد عن التقدم الذي عرفه البحث العلمي المعاصر، هذا في الوقت الذي نجد الباحثين في المجتمعات الغربية يستفيدون في دراستهم لتراثهم الخاص من منجزات العلوم الإنسانية المعاصرة. أما بخصوص الباحثين العرب والمسلمين فالوضعية أكثر سوءا؛ فما يطغى على الساحة الآن هي الأدبيات النضالية الحماسية التي تفتقر إلى أدنى الشروط العلمية.

إن الهدف الأساسي الذي يرمي إليه أركون هو "التوصل إلى معرفة أفضل لوظائف العامل العقلاني والعامل الخيالي (المخيال)، ودرجات انبثاقهما وتداخلهما وصراعهما في مختلف مجالات نشاط الفكر التي سادت المناخ الإسلامي".[1] فهو يهدف ضمن مقاربته المنهجية للفكر الإسلامي إلى "توضيح التنافس المستمر بين المعرفة الأسطورية والمعرفة العقلانية وروابطهما المتغيرة والمتحولة".[2] وانطلاقا من دراسته للثقافة الخاضعة لأديان الكتاب(اليهودية، المسيحية، الإسلام)، يرى أركون أن هناك نوع من التوتر ما بين الأسطورة والعقل، وما بين المخيالي والعقلي. هكذا "لم تكن هناك في الإسلام حدود واضحة ونهائية،

---

(1) نفس المصدر، ص 17.
(2) نفسه المصدر والصفحة.



كما يدعي بعض الكتاب المتسرعين، ما بين (الأسطورة-الرمز-المخيالي-المعنى الباطني-المنطق التعددي) الملحق بالشيعة، ثم (المنطقية المركزية-العلامة-الإشارة-الحرف-العقل الشكلي التصنيفي) الملحق بالجهة السنية".[1]

من هنا فالعلاقة غير مفصولة بين العقلي والمخيالي داخل عملية الإنتاج الفكري في الثقافة الإسلامية، هذه العملية التي لا يمكن فصلها عن الأطر الاجتماعية والتاريخية التي تنتج داخلها. فكل فئة أو جماعة تسعى من منظورها إلى تثبيت أنظمة رمزية وثقافية من أجل ترسيخ وجودها وتدعيم ركائزه. هكذا فقد سعى الإسلام "السني" عبر التاريخ إلى التركيز على مفهوم الإسلام "العقلاني" و"الشرعي" البعيد عن كل التركيبات الخيالية. مما يوضح التنافس القديم بين الخيالي والعقلاني في الفكر الإسلامي. ويدعو أركون من جهته إلى البحث عن التاريخية العميقة والمنشأ القديم لهذا التنافس. من هذا المنطلق يتساءل أركون عن الأسباب التي أدت إلى فشل ابن رشد كممثل للعقلانية في الوسط الإسلامي، ونجاحه بالمقابل في الوسط اللاتيني المسيحي. كما يتساءل من جهة أخرى عن الأسباب التي أدت إلى ازدهار الخيال الخلاق لابن عربي في المشرق الشيعي على وجه الخصوص وفي المغرب الإسلامي أيضا. ولا يقدم أركون هنا أجوبة محددة بخصوص هذه التساؤلات، بل يكتفي فقط بالتأكيد على أن مثل هذه التساؤلات تطرح على المؤرخ إشكالات نفسية-اجتماعية وثقافية ضخمة وذات أهمية كبرى. ويختصر أركون الوظائف المنوطة بمؤرخ الإسلام اليوم في ثلاث رئيسية:

1- يجب على المؤرخ أن يبين كيف أن المخيال يمارس وظيفته بشكل فعال لدى أوساط الجماهير في الوقت الراهن كما

(1) نفسه، ص 209.



بالأمس، أكثر مما يفعله العقل الوضعي الذي يمارسه المؤرخ الفيلولوجي.

2- يجب أن يدرس العمليات التي يعمل من خلالها المخيال الجماعي على إعادة إنتاج ذاته واستمراريتها في التأثير على المسار التاريخي للمجتمعات الإسلامية.

3- ينبغي على المؤرخ إدخال المنهجيات العقلانية إلى المجال العربي الإسلامي، حتى لا تترك الساحة للتصورات العمياء التي تتميز بها السيكولوجيا العميقة للجماعات البشرية المسلمة.[1]

وإذا كان المخيال يؤثر بشكل فعال في أوساط الجماهير، فذلك يتم بمصاحبة خطاب شعري قوي يعرف كيف يحرك العناصر المخيالية لدى الناس وإعادة الحياة لها من جديد، بغية توظيفها في المناسبات الحرجة التي تستدعي تجييش الجماهير وتحريكها للنضال الإيديولوجي والسياسي. وإذا كان الأمر كذلك، أي إذا كان المخيال يرتبط بالخطاب الشعري والشعرية، فإن هناك علاقة تداخل بين الخطابين العقلي والشعري. في هذا السياق يرى أركون أنه عادة ما يفصل بين الشعر والفلسفة باعتبارهما يختلفان جذريا؛ حيث يعتمد الشعر الخيال الخلاق بينما تخضع الفلسفة للصرامة العقلية والتحليل النقدي. وهذا ما جعل "البعض يحجم عن توضيح درجات تجلي طبيعة كل من هاتين الوظيفتين السيكولوجيتين (الشعر والفلسفة)، وتوضيح البنية السيكولوجية العميقة المرافقة لهما".(1) من هنا تأتي ضرورة إعادة النظر في الكثير من الكتب المصنفة في خانة الفلسفة، كما يجب تلمس درجة الشعرية في الكثير من الكتابات المدرجة

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، نفس المعطيات السابقة، ص 29.



تحت ما يسمى بالشعر العربي. ولن يتم هذا جيدا إلا بتقديم دراسات مدققة على الأصعدة اللغوية والسيميائية والنفسية. فالشاعر يعمل على توليد الانفعالات الجمالية الكبرى عن طريق تحوير المعنى اليومي المعيشي إلى معنى مجازي. كما أن التعبير الشعري لا يسلم من المبادئ والقوالب التي كرسها "العلماء"، بل ينشر - بشكل ضمني على الأقل - القيم والتصورات المرسخة في مخيال الجماعة. لذا يذهب أركون إلى "أنه من المهم التفريق بين المخيال (أو الخيال) الشعري وبين المخيال الاجتماعي، من أجل أن نستكشف بشكل أفضل أنماط تدخل العقل في كل حالة من هاتين الحالتين".(1)

وهكذا إذا كان الخيال الشعري منفتحا على كل التفجرات الدلالية التي تخولها له وسائل إبداعه الخاصة، فإنه يستمد أيضا عناصر المعرفة والإدراك من المخيال الجماعي، ويعمل على توطيدها في عوالم غائرة وسحيقة من الذات الجماعية. كما يجسد المخيال حضوره في المجالات التي يظن عادة أن العقل يسيطر فيها بشكل مطلق ونهائي، وهو ما يعني أن هذا المخيال ليس أبدا هراءا ولغوا يفتقد بشكل كلي إلى أية مرجعية "عقلية" أو تاريخية. وكما يقول الميلودي شغموم فإن "العقل ليس مستقيلا في النقل كما يعتقد البعض عن خطئ، ولا في المتخيل، كما يعتقد البعض الآخر... إن هذه الاستقالة المزعومة للعقل تفترض أن العقل يجب أن يشتغل بطريقة واحدة في جميع المجالات. والواقع أن العقل... يشتغل بطريقتين مختلفتين (بل وبطرق مختلفة)".(2)

---

(1) نفسه، ص 30.

(2) الميلودي شغموم، المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي، مطبعة فضالة، المحمدية/المغرب، الطبعة الأولى 1991، ص 288.



وهكذا فالأساليب التي يستخدمها الفيلسوف في تحوير الواقع، بمساعدة نوع من المفردات والأساليب البلاغية، تذكرنا بتلك التي يستخدمها الشاعر. والفرق يكمن فقط في أن الفيلسوف يقدمها ممنهجة في مخيال نخبة محدودة، بينما اللغة الشعرية تتميز بقدرتها على التغلغل والتأثير في أوسع الطبقات الاجتماعية.[1]

من خلال ما تقدم يتبين لنا أن هناك مجموعة من الأحكام المسبقة والمرسخة بعمق تتحكم في نظرة المؤمن إلى الكون والإنسان والمجتمع، وهي تملأ الوعاء المخيالي لديه. والشاعر لا يسلم أيضا من تأثير هذه الأحكام، مادام منخرطا بكليته في هذه العوالم المخيالية التي تحدد التصور العام لأفراد الجماعة. وفي هذا الصدد يقول أركون: "إن المخيال يمثل وعاء يستقبل بكل سلبية صور الواقع على الهيئة التي كانت تجربة الجماعات قد أنجزتها انطلاقا من تاريخها وطريقة اندماجها في وسطها المادي والفيزيائي".[2] وهذا ما يؤدي إلى تمجيد ورفع الوقائع والشخصيات التاريخية إلى درجة التعالي والتسامي.

ويمكن أن ننتهي من كل ما سبق إلى تسجيل الخلاصات التالية:

- هناك تضخيم لدور العقل في تاريخ الثقافة الإسلامية، وذلك نتيجة عوامل إيديولوجية وتاريخية متعددة.
- صعوبة الحديث عن انفصال بين العقلي والمخيالي داخل عملية الإنتاج الفكري في الثقافة الإسلامية.
- هناك تنافس ملحوظ - لاسيما داخل الأوساط السنية- بين البعدين العقلاني والمخيالي، مما يحتم ضرورة البحث عن التاريخية العميقة لهذا التنافس.

---

(1) محمد أركون، المصدر السابق، ص 30.

(2) نفس المصدر والصفحة.



- إن "ما ندعوه "بالعقل" لا يمارس فعله أبدا بشكل مستقل... العقل يمارس فعله ودوره دائما على علاقة مع الخيال والمخيال". [1] وهي علاقة معقدة ومتشابكة يجب الكشف عنها في أي إنتاج معرفي أو فكري. فالعقل الكلي المطلق، الواثق بذاته، والذي طالما ادعى الوثوقية والتماسك طيلة تاريخ طويل من حياة البشرية، أصبح الآن يتفتت ويتفكك من قبل المنهجيات والأدوات المعرفية المعاصرة ليصبح الحديث عن عقلانيات متعددة بدل عقلانية واحدة.

2 - المخيال الاجتماعي والإيديولوجيا:

يقول جورج بلاندييه (G.Balandier): "المقدس هو أحد أبعاد الحقل السياسي". [2] فهناك علاقة قوية بين مختلف عناصر الإستراتيجية السياسية؛ "فالله والأموات والسحرة يدخلون في نظام السلطة مثلما يدخل فيه الأحياء من الناس". [3] من هنا "فالمخيال الديني مهيأ جدا لأن يجيش ويعبأ من أجل شن المعارك "المقدسة". وتكمن وظيفة علمي التاريخ والأنثروبولوجيا في تعرية الحقائق المقنعة والمحجوبة من قبل المتلاعبين بالمخيال الديني". [4]

---

(1) محمد أركون، العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب، سلسلة بحوث اجتماعية، دار الساقي، ترجمة هاشم صالح، الطبعة الأولى 1990، ص 26.

(2) جورج بالانديه، الأنثروبولوجيا السياسية، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الأولى 1986، ص 93.

(3) انظر كتاب ميدليتون المذكور في المصدر السابق، ص 94. وهو بعنوان:
Middleton (J): Lugbara religion;ritual and anthority among an east African people, Londres 1960, p. 2 et 23-24.

(4) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي.



وهكذا يميز أركون بين الحقيقة التي يريد أن يوصلها الفكر العلمي، وبين "الحقيقة النفسية-الاجتماعية" التي تروج لها الحركات الجماهيرية عن طريق التجييش والتعبئة. ففي خضم الصراعات التي تعرفها المجتمعات الإسلامية في الوقت الراهن نجد كل جماعة أو حركة تشرئب بعنقها نحو الماضي التليد، تتوسل إلى أحداثه وشخوصه المرسخة بعمق في المخيال لدى المسلم، طالبة منه العون والطاقة التي تمكنها من تحميس الجماهير وتحريكها نحو الأهداف والمرامي المسطرة في برامجها. من هنا فقد أصبحنا نرى الساحة خلوة أو تكاد تخلو من النقد الفلسفي والعلمي الذي أصبح يحتل مجالا ضئيلا بسبب طغيان إيديولوجيا الكفاح والخطاب النضالوي المتحمس. ويؤكد هذا الأخير، وبشكل عنيف، على وجود نوع من "العقلانية" ذات الجوهر الإلاهي تعمل من جهتها على تحريك التاريخ وتوجيهه. كما تستغل المخيال الجماعي وتعمل على توسيعه داخل أكبر قدر ممكن من الشرائح الاجتماعية. وتعتمد في ذلك على مجموعة من القنوات والمنابر نذكر منها: المواعظ في المساجد، المؤتمرات العامة، مقالات الصحف، المجلات، الخطب الرسمية...

وهكذا فالخطابات النضالوية للحركات المدعوة إسلاموية أو متزمتة أو أصولوية، تعمل جاهدة على استعادة "النموذج الأكبر للمدينة" أو "تجربة المدينة" باعتباره مرجعا كونيا لا يمكن تجاوزه. كما تستعين بتلك الصورة الرمزانية التي نجدها في الخطاب القرآني، والتي تؤسس التناقض المطلق بين صورة النبي باعتباره رمزا للعدل والعدالة وبين صورة الفرعون أو الطاغية كرمز للظلم والطغيان. وقد عمل الخميني مثلا على استعادة هذه الرمزانية القرآنية (Symbolique coranique) المرسخة بعمق في المخيال الجماعي للمسلمين من أجل الثورة ضد الشاه، ونفس الشيء تعمله الحركات الإسلاموية في بقية أقطار العالم الإسلامي، وإن بنجاح أقل.



إن كل سلطة في إطار تبرير شرعيتها تعمل على خلق نوع من "المسرحة السياسية"[1]، وذلك بأن توهمنا بأنها تنتج الحقيقة التي لا تعلو عليها أية حقيقة أخرى. وهذا هو السر الذي جعل السلطة، ولزمن طويل، تستند على الدين لخلق سيادة عليا تغطي بها سيادتها على المستوى السياسي والإيديولوجي. من هنا وجب حسب أركون، القيام بنقد فلسفي وتاريخي لمفهوم السلطة في الإسلام، هذا المفهوم الذي يقوم على ألاعيب الإخراج السينمائي أو المسرحي أكثر مما يقوم على النقل الأمين والصحيح للحقائق المؤسسة.[2] هكذا فالخطاب الاجتماعي يدعي أن الله أو الوحي هو الذي يمارس الحكم، في حين أن الواقع يكشف على أن الواقع يكشف على أن الفاعلين الاجتماعيين أو الحكام الفعليين هم المسيرون الحقيقيون لشؤون الحكم. إن هذا الوهم ترسخ لدى المخيال الواسع للجماهير المسلمة طيلة التاريخ الإسلامي، ومنذ أن انخرط الفقهاء مع بداية الدولة الأموية في إضفاء الشرعية على السلطة السياسية. وفي هذا السياق يقول أركون: "الدين يهيمن بالفعل، ولكنه لا يحكم في أي مكان".[3] وبالرغم من هذا فالمخيال الإسلامي يرفض أن تكون الحكومة مستقلة عن إرادة الله أو الوحي. ويلاحظ أركون أن مثل هذا المخيال شيء ضروري في سيرورة المجتمع وميكانيزمات اشتغال السلطة فيه، فـ "لا يوجد أي مجتمع بشري يمارس دوره أو آليته بشكل مختلف، أي بدون تشكيل متخيل ما. فحتى النظام الجمهوري يحتاج إلى المتخيل لكي تستقيم

---

(1) بالفرنسية: dramaturgie politique، وقد أخذه أركون من كتاب جورج بالاندييه، وهو بعنوان:
Le pouvoir sur scène, 1982

(2) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي... ص 268.

(3) محمد أركون، العلمنة والدين... ص 30.



أموره".[1] فالمخيال الجمهوري مثلا في فرنسا ما بعد الثورة ليس هو المخيال الكاثوليكي والملكي القديم. من هنا فللمخيال تاريخ خاص مرتبط بدرجات تحول وتطور المجتمع البشري.

ويمكن القول مع أركون "إن الأشياء تمارس دورها بكل ارتياح وحبور في الخيال أوالمتخيل. فإذا قلت كما يقول المسلمون عادة، بأنه لا توجد سيادة سياسية على وجه الأرض غير مرتبطة بالسيادة الإلاهية ومرتكزة عليها وخاضعة لها، فإني أسقط في أحضان المتخيل الواسع الكبير".[2] والواقع يكذب هذا التصور تماما، ويكشف بالمقابل عن الطابع العلماني والدنيوي لأكثر الأنظمة ادعاءا للمشروعية الدينية.

3 - المخيالي والتاريخي في الوعي الإسلامي:

إن سيطرة المخيال الديني على أفراد الأمة يجعل كل عضو من أعضائها يقفز على الأحداث التاريخية، ليعيش وبشكل مباشر وأسطوري مع كل السابقين واللاحقين المعتبرين كرموز وشخصيات مؤسسة لمعنويات الأمة وقيمها الخالدة. من هنا يتحدث أركون عما يسميه بالدينامو الروحي الذي يحرك آمال الجماعة المؤمنة، ويملأ عليها كل شعورها وإحساسها، كما يقدم لها غاية أنطولوجية وأخروية تخلع صبغة التقديس والتعالي على كل الأعمال التاريخية المنجزة من خلال ملابسات الصراع الأرضي. في هذا السياق يقول هاشم صالح: "لا يستطيع عقل المؤمن التقليدي أن يستوعب تاريخية الأحداث التأسيسية والشخصيات الكبرى المندمجة، لأنها تملأ عليه أقطار وعيه ويشعر نحوها برغبة التقديس، وبالتالي فلا يستطيع أن يفهم أنها مشروطة

---

(1) نفسه، ص 32.

(2) نفس المصدر والصفحة.



بالتاريخ أو بلحظة محددة من لحظات التاريخ. وهذا هو معنى المخيال أيضا (L, imaginaire)"[1]

وهكذا نجد أركون يريد الوقوف على المكونات التاريخية الأساسية التي تحتل مكانة كبرى ضمن عناصر المخيال لدى المؤمن. وانطلاقا من هذا المنظور، نجد أن المخيال الجماعي لدى المؤمنين قد تشكل عبر تلك السيرورة الاجتماعية-التاريخية التي شهدها التاريخ الإسلامي. فهناك "حقل معنوي سيمانتي ومتماثل ثابت لا يتغير، يسبح فيه أو يتحرك فيه دون أي نشاز كل الناقلين للأمانة الأصلية أو الوديعة الأولية".[2] من هنا سينشأ تصور مثالي وأسطوري عذب للتاريخ، يغيب معه كل اعتبار لمصالح وصراعات الفئات الاجتماعية المختلفة. ويظل الوعي الإيماني يغفل الشروط الثقافية والسياسية والنفسية التي تمت فيها الصياغة الأسطورية والخيالية للأحداث التاريخية الدنيوية، كمقتل علي والحسين واضطهاد الخوارج وصلب الحلاج، الخ...

ويؤكد أركون على بعض الملابسات التاريخية التي تحكمت فيما بعد في تشكيل مخيال معين لدى هذه الجماعة أو تلك داخل التاريخ الإسلامي. فبالرغم من وجود مخيال مشترك لدى مجتمعات الكتاب، والمتمثل أساسا في التصورات التي يرسخها الوحي أو معطى الوحي كما يحب أن يسميه، فهناك بعض العناصر التي ينفرد بها كل مخيال على حدة، بحسب المعطيات التاريخية المتحكمة في تاريخ الجماعة وفضائها الدلالي. وهكذا فبالإمكان الحديث عن مخيال خاص بالشيعة وآخر خاص بالسنة، وهكذا. فالشيعة يتصورون مثلا بأن النبي ترك لعلي وذريته

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت 1987، ص 20.
(2) نفسه، ص 26.



مسؤولية السلطة الروحية والسياسية ليحافظوا عليها حتى نهاية التاريخ؛ فوديعة الوحي ملقاة على عاتقهم، وهم وحدهم دون غيرهم المسؤولون عن إدارة شؤونها بقيادة إمام عادل. من هنا ففي الوقت الذي "نجد الشيعة تكتفي بالأحاديث المنقولة عن الإمام علي وذريته الذين يتمتعون جميعا بجاذبية شخصية وبهيبة قدسية(كرزمية)"[1]، نجد السنة(أهل المذهب السني)[2] يدعون الانتساب إلى سنة النبي، وهم "يتلقون بورع وطاعة كاملة الأحاديث المنقولة عن الخلفاء الثلاثة الأول المدعوين بالراشدين".[3]

إن الخلاف بين الجماعتين أو الطائفتين السابقتين، لا يرجع فقط إلى الخلافات السياسية والإيديولوجية التي يمكن أن نعتبرها ثانوية، بل هناك عمق في "الخلاف ذي الطبيعة الأنثروبولوجية بين الوعي الأسطوري والخطاب التأريخي، أو بين الخطاب الأسطوري والخطاب المركزي العقلاني (Logocentrique)، أو بين الرمز والعلامة، وحتى بين الإشارات الثقافية والمخيال من جهة، وبين العقل الاستدلالي المنطقي(من جهة أخرى)، وبين المعنى المجازي والمعنى الحرفي...".[4] فقد عملت الأرثوذكسية الخاصة بكل جماعة على تشكيل مخيال لدى قطاعات واسعة من الناس يصعب اختراقه، "إنها تفرض نوعا من "الحقائق السوسيولوجية" التي تمنع ظهور الحقائق الحقيقية: أي التاريخية والعلمية أو الفلسفية. إذا نظرنا إلى الأمور

---

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي... ص 27.

(2) من المعروف أن أركون يتحدث عن "السنة الشاملة" أو "التراث الإسلامي الكلي" (أي التراث السني+ التراث الشيعي+ التراث الخارجي وكل تفرعاتها العديدة). وهكذا بالإمكان الحديث عن: السنة السنية والسنة الشيعية والسنة الخارجية...

(3) محمد أركون، المصدر السابق، ص 27.

(4) نفسه، 29.



من زاوية المخيال الجماعي، فإنه ليس من المهم كثيرا التساؤل هل بعض المقولات الأرثوذكسية الشائعة صحيحة أم خاطئة من الناحية التاريخية والعلمية، وإنما المهم طرح السؤال التالي: كيف استطاعت هذه المقولات أن تسيطر على الأذهان والعقول طيلة قرون وقرون؟ هنا نصطدم بمسألة حاسمة في تاريخ الفكر تخص العلاقة بين العامل الرمزي والعامل المادي، وتحول العامل الرمزي إلى قوة مادية ضاغطة تلعب دورا لا يستهان به في تحريك التاريخ أو إيقاف حركته".[1]

انطلاقا من كل هذا، يرى أركون أن الخطاب الإسلامي المعاصر لم يتوصل حتى الآن إلى التمييز بين الأسطورة والتاريخ، إنه يخلط بين هذين الطرازين من المعرفة، وينتقل من الواحد إلى الآخر دون أي انزعاج أو تساؤل إبستمولوجي، ودون أن يشعر بأية مشكلة. فلا يمكن للفكر الإسلامي أن يساهم في إنجاز الحداثة بشكل فعال إذا بقي يخلط بين التراث التاريخي والتراث الميثولوجي(الأسطوري). ففيما يخص علاقة هذا الفكر بالصحافة كفاعلين اجتماعيين وتاريخيين، نجده لا يزال يعيش على أفكار ابن حجر العسقلاني(مات سنة 852هجرية) وأسلافه. إن "كتاب "تراجم الرجال" لابن حجر تصور لنا شخصيات مثالية ترتفع بالمخيال الإسلامي الشائع وتجيشه، وتنكر(=تقنع، تحجب) في ذات الوقت الحقيقة التاريخية المتعلقة بكل شخصية من الشخصيات المترجم لها".[2]

من هنا يجب إدخال الحس التاريخي والتاريخية في دراسة الفكر الإسلامي، للكشف عن العناصر الأسطورية التي طالت الأحداث التاريخية التأسيسية. خصوصا وقد طغت الرؤية الخيالية على نظرة المفكرين الأوائل، فيما يخص تعاملهم مع الأحداث التاريخية. ويذكر أركون في هذا الإطار

---

(1) هاشم صالح، مجلة الوحدة، العدد 20، ماي 1986، ص 31.

(2) محمد أركون، المصدر السابق، ص 18.



كتاب أمثال؛ الواقدي وأبو مخلف وابن إسحاق وابن عبد الحكيم والطبري...، وحده ابن مسكويه بحسه العقلاني واجه هذه الرؤية الخيالية، إلا أن أخلافه لم يطوروا منهجيته حتى مجيء ابن خلدون.[1] وقد نجم عن تلك الرؤية تهميش جوانب هامة من الحياة الاجتماعية والثقافية، وهي تلك التي تتعلق بالجوانب غير المكتوبة وغير الحضرية وغير النخبوية، ذلك أن "التضاد الثنائي بين الخاصة والعامة، يمثل أحد المصادر الأساسية للرؤية العربية الإسلامية الكلاسيكية التي سادت الفضاء الاجتماعي والتاريخي المعروف، ولا يوجد أي استثناء خارج هذه الرؤية حتى ابن خلدون... وحده أبو حيان التوحيدي احتج ضدها بقوة وعنف. إن اسمه يلمع كاستثناء شاذ وغريب في خضم التاريخ".[2]

يتبين من خلال المباحث الثلاثة السابقة أنه لا يمكن فصل المخيال عن الأبعاد الثلاثة؛ العقل والإيديولوجيا والتاريخ. فهو - أي المخيال - يستقي عناصره ومكوناته من الأحداث والرموز التاريخية التي يعمل الوعي الجماعي على نمذجتها وأسطرتها، بشكل تصبح معه تلك الوقائع والأشخاص مرسخة في الأعماق السحيقة للفرد. وهذا ما يسهل عملية الاستغلال الإيديولوجي. وإذا كان المخيال يجسد حضوره دوما، بشكل أو بآخر، في مختلف أنماط الثقافة الإسلامية، فإن أركون يؤكد على الدور الذي يلعبه في توجيه المسار التاريخي، وفي عملية الإنتاج المعرفي والفكري داخل حقل الثقافة الإسلامية.

---

(1) نفسه، ص 28.

(2) نفس المصدر والصفحة.



الفصل الخامس

المخيال الغربي تجاه الإسلام




مكتبة
الفكر الجديد

يرى أركون أن مفهوم المخيال هو مفهوم جديد لا يستطيع الجمهور العام فهمه بشكل جيد، بل إن الاختصاصيين أنفسهم لم يتوصلوا بعد إلى بلورة حدوده وتخومه، وتحديد وظائفه بشكل جيد ودقيق تماما. ويذهب أركون إلى أن المخيال هو مجموعة من التصورات التي تنقل بواسطة ثقافة ما. وقد كانت الثقافة في الماضي تنشر شعبيا بواسطة الملاحم والشعر والخطاب الديني، أما اليوم فإننا نجدها تعمم شعبيا بواسطة وسائل الإعلام (تلفزيون، راديو، صحافة مكتوبة...)، ثم بواسطة المدرسة ومن هنا فلكل فرد أو مجتمع مخياله الخاص المرتبط باللغة المشتركة. هكذا يمكن الحديث عن مخيال فرنسي أو إنجليزي أو ألماني... عن الإسلام، كما يمكن الحديث عن مخيال جزائري أو مغربي أو إيراني... عن الغرب. فالمخيال بهذا المعنى هو مجموع التصورات المشتركة لدى شعب ما أو جماعة بشرية تجاه شعب آخر أو جماعة بشرية أخرى.

ويلاحظ أركون أن وسائل الإعلام منذ الخمسينيات ساهمت في تشكيل المخيال الغربي تجاه الإسلام. وقد ساعد على ذلك الأحداث العنيفة التي شهدتها حركات التحرر الوطني ضد الاستعمار، بالإضافة إلى الحركات الاحتجاجية والتمردية المتواجدة على خريطة المجتمعات الإسلامية. وقد نسبت إلى الإسلام كل المشاكل السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، التي تكاثرت مع انبثاق الدول القومية المستقلة في الخمسينيات والستينيات. وتكون لدى المخيال الغربي نوع من التصور، مفاده أن الإسلام هو العقل الخالق لكل التاريخ المعاصر الخاص بعالم



شاسع، يمتد من الفلبين إلى المغرب الأقصى، ومن إسكندينافيا إلى إفريقيا الجنوبية.

وإذا كانت الحركات "الإسلامية" قد ساهمت بخطاباتها، التي تقود الحركات السياسية، في خلق صورة جبارة لإسلام مشترك وخالد، بإمكانه إنجاز العمل التاريخي الأعلى والمثالي لتخليص العالم من النموذج الغربي والإمبريالي، فإن هذا قد جعل وسائل الإعلام الغربية تنقل المخيال الإسلامي وتعمل على إدماجه في المخيال الاجتماعي لدول الغرب. ويلاحظ أركون أن الممارسة النقدية غائبة في هذا النقل، سواء لدى الطرف الغربي أو الطرف الإسلامي. وهو ما يخلق أنواع الخلط المتراكمة نتيجة الأحكام المسبقة لكلا المخيالين المثارين والمهيجين بواسطة وسائل الإعلام المختلفة. ومما يزيد المخيالين هيجانا وتضخما، ذلك الصراع القديم الذي لم يتم تجاوزه بعد بين الطوائف الكبرى الثلاث: اليهودية والمسيحية والإسلام. والصراع ناتج بالأساس عن محاولة كل طائفة السيطرة على الرأسمال الرمزي المرتبط بالوحي. ويؤكد محمد أركون على أن هذا الصراع يمثل مسألة ضخمة وذات أولوية قصوى، إلا أن الخطابات العلموية المرتبطة بإيديولوجيات البناء القومي في أوروبا القرن 19 قد عملت على طمسه. ونفس الشيء في الساحة الإسلامية، إذ تم تغييبه باسم التحرر الوطني ومكافحة القوى الاستعمارية.

ويرى أركون أن الوحي لم يدرس في أية جامعة من جامعات العالم من خلال تجلياته اللغوية الثلاث: العبرية والآرامية والعربية. كما لم يدرس من خلال الظروف التاريخية والأنثروبولوجية لهذه التجليات الثلاث. وهذا ما يشكل في نظره نقصا في العلوم المقارنة للأديان والعلوم الاجتماعية وعلوم الإنسان، بحيث تتخلى هذه الأخيرة عن مسألة الوحي وتتركها لشيوخ ولاهوتيي كل طائفة. وهي بذلك تترك لهم مهمة «تسيير أملاك



الخلاص.»[1] وهو ما يجعل الخطاب اللاهوتي يؤلف نوعا من النظام الثقافي، الذي يقصي ويستبعد من خلاله أولائك الذين تسول لهم أنفسهم تدنيس الرأسمال الرمزي أو ادعاء الانتماء إليه. هكذا تقصي كل طائفة الطوائف الأخرى، وتعتبرها خارج دائرة الإيمان الحقيقي.

وإذا كانت المسيحية واليهودية تشكلان بناء تيولوجيا واحدا، فإنه بإمكاننا الحديث عن رؤية يهودية- مسيحية لتاريخ الخلاص، بينما يبقى الإسلام خارج هذا البناء. والسبب في نظر أركون هو أن الإسلام جاء متأخرا زمنيا؛ فعيسى المسيح هو التعبير الكلي والنهائي عن كلمة الله، وبعده لا شيء!! وهذا ما يفسر أيضا عدم اعتراف اليهود بمحمد كنبي يندرج في نفس الخط الروحي لتاريخ الخلاص، تماما كموسى وعيسى.

---

(1) بخصوص هذا المصطلح، يقول هاشم صالح: «مصطلح "تسيير أملاك الخلاص" يعود إلى عالم الاجتماع الألماني الكبير ماكس فيبر الذي بذل جهودا كبيرة في دراسة الدين وعلاقته بالمجتمع، وكان بالتالي من مؤسسي علم الاجتماع الديني. وهو يدرس الدين والكنيسة والكهنة على غرار ما يدرس عالم الاقتصاد الساحة الاقتصادية والرأسمال الاقتصادي. فالرأسمال الديني أو الرمزي يبدو شيئا مثاليا أو مجردا لا واقع له، على عكس الرأسمال الاقتصادي. ولكنه في الواقع يمارس فعله وتأثيره كقوة مادية، تماما كما الاقتصاد. فالكنيسة التي توزع صكوك الإيمان على الناس تشبه الشركة الرأسمالية التي توزع سندات الاستملاك على المساهمين. والاولى تقدم للمؤمنين أملاكا في السماء وأما الثانية فتقدم لهم أملاكا على هذه الأرض. وبالتالي فتسيير أملاك الخلاص ورعاية شؤونها من اهتمام الكنيسة والكهنة.» انظر أركون: الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الثانية 1992، ص 198.



ويورد أركون عاملا آخرا ساهم في حدة النزاع بين الإسلام والغرب، وهو المتمثل في كون الإسلام سيطر على الفضاء المتوسطي لمدة طويلة تمتد ما بين القرنين السابع والثاني عشر الميلاديين، ليعود للظهور مرة أخرى مع السيطرة العثمانية سياسيا ما بين القرنين السادس عشر والثامن عشر.

ويوجه أركون انتقاداته لعلم التاريخ الذي لم يدرس كما ينبغي الفضاء المتوسطي الثقافي، وليس الجغرافي والاستراتيجي، إنه الفضاء الذي تشكل من قبل الثقافات الكبرى للشرق الأوسط القديم، والتي تضم الأديان الإيرانية والثقافات الرافدية والكلدانية والسريانية والآرامية والعبرية والعربية قبل تدخل اليونان وروما وبيزنطة والإسلام.

وتكمن مهمة مؤرخي الأديان والثقافات والفلسفة بالأساس، حسب الطرح الأركوني، في الكشف عن الطريقة التي عملت بها الجماعات العرقية الثقافية المتوسطية على خلق علامات ورموز من أجل تشكيل أنظمة من العقائد، وخلق معنى كامل ونهائي عن الوجود البشري انطلاقا من المستودع المشترك الذي هو الوحي التوحيدي. فكل جماعة تعمل على احتكار هذا الوحي لصالحها، وهو ما أفقده طابع الانفتاح الذي تميز به في البداية. فقد تحول الوحي مع هذه الجماعات إلى تيولوجيا مغلقة تهدف بالأساس إلى تبرير استراتيجيات السيطرة والقوة للفئات المتنافسة على حوض البحر الأبيض المتوسط؛ أي اليهود والمسيحيين والمسلمين.

وهذا ما جعل أركون يدعو إلى ضرورة طرح مشكل المعنى المرتبط بالقوى التاريخية التي تعمل على احتكار الرأسمالات الرمزية، التي نجد أصولها في الحكايات التأسيسية الأولى - التي هي بالضرورة حكايات



أسطورية ذات طابع منفتح - وذلك من أجل التوصل إلى مخيال جذري مشترك لدى مجتمعات الكتاب/ أو الكتب[1]، يكون منفصلا عن كل التحديدات الدوغمائية التي تقدم نفسها كقراءة واحدة ووحيدة للوحي، وذلك بخلع المشروعية والقداسة عليها، في حين أنها ذات جوهر إيديولوجي محض.

ولكي يبين أركون أن الإسلام لم يحظ بالاهتمام المطلوب في الجامعات والمدارس الأوروبية، قدم لنا مثالا بما حصل للمؤرخ الكبير كلود كاهين عندما أحيل على التقاعد عام 1979م، ولم يجدوا من يحتل كرسيه في تدريس تاريخ المشرق الإسلامي بالسوربون، فحذف هذا الكرسي بكل بساطة من الجامعة!! لذلك فالرؤية الإيديولوجية لتاريخ الفضاء المتوسطي ترسخ مؤسساتيا وإداريا حتى في الجامعات نفسها. وهو ما يجعل الأمور تبقى بيد الصحفيين والهواة يعيثون فيها فسادا، ويسعون - بوعي أو بغير وعي - إلى تشكيل صورة مشوهة عن الإسلام والمسلمين، خصوصا وأنهم ينغلقون داخل المدة القصيرة لا المدة الطويلة للتاريخ وعلم التاريخ.[2]

---

(1) يرى أركون أن هذا المصطلح غير معروف حتى الآن من قبل المؤرخين وعلماء الأنثروبولوجيا، وهو ما يجعل عملية التوصل إلى استخراج المخيال الجذري المشترك لدى كل مجتمعات الكتاب عملية صعبة وشاقة.

(2) بخصوص مصطلحي: المدة الطويلة والمدة القصيرة، فهما من اختراع المؤرخ الفرنسي الكبير فرنان بروديل (Fernand Braudel). وعلى إثرهما يرى أركون أنه لا يمكن فهم الظاهرة الإسلامية من خلال المدة القصيرة، كما يفعل الصحفيون السطحيون، بل ينبغي دراستها من خلال المدة الطويلة التي تأخذ بعين الاعتبار الجذور التاريخية العميقة التي تشكلت من خلالها تلك الظاهرة.



إن دراسة العلاقة بين الإسلام والغرب بشكل أكثر عدل ومساواة، تتطلب في نظر أركون التمييز من جهة بين الإسلام كدين وبين المجتمعات الإسلامية المختلفة من حيث جغرافيتها وتقاليدها وأنظمتها السياسية...الخ، ومن جهة أخرى ينبغي التمييز، في ما يخص مصطلح الغرب، بين الغرب المسيحي والغرب العلماني أو الدنيوي.

ونحن نجد أن الرؤية التيولوجية اللاهوتية المنبثقة من داخل الإسلام الكلاسيكي تقسم الفضاء المسكون إلى قسمين: دار الإسلام ودار الحرب. كما تقسم الزمن إلى ما قبل وما بعد اللحظة التدشينية لتاريخ الخلاص الأخروي. وهذا ما يجعل التقويم الزمني يختلف بين اليهود والمسيحيين والمسلمين (السنة اليهودية، التقويم الميلادي، التقويم الهجري). وإذا كان المكان والزمان يشكلان الإحداثيات والأطر التي تتحكم في أي إدراك معرفي لموضوع ما، فإننا سنلمس مدى التأثير الكبير الذي تحدثه الأنظمة التيولوجية على أنماط الفهم والمعقولية التي تسود مجتمعات الكتاب. كما تخلق نوعا من المخيال لدى الأنا الدينية، يتحكم ويؤطر نظرتها إلى الآخر.

وفي إطار الزمكان اللاهوتي التيولوجي، يرى أركون أن الجغرافيين المسلمين للحقبة الكلاسيكية قدموا تصورات "دنيوية" عن الشعوب والثقافات غير الإسلامية. ويشيد هنا أركون بمؤلفات "أندري مايكل" الذي صدرت له أربعة أجزاء عن الجغرافيا البشرية عند العرب. ويلاحظ أركون الأهمية الكبرى التي تمنحنا إياها هذه الأدبيات الجغرافية، باعتبارها تكشف عن الدور الذي يلعبه العجيب المدهش أو الساحر الخلاب (le merveilleux) في تشكيل مخيال ما يصبح متحكما في نظرة الأنا إلى الآخر. وقد جعل أندري مايكل الإنتاج الثقافي العربي



الخاص بالأدبيات الجغرافية، يستفيد من إشكاليات ومفاهيم علم التاريخ المعاصر الذي أصبح بمثابة أنثروبولوجيا للماضي وأركيولوجيا للوعي الجماعي.[1]

ولا بد من الإشارة إلى أن الإسلام يحظى بحكم قيمة سلبي على يد أعلام الفكر الغربي ومستشرقيه وإثنولوجييه، من ماكس فيبر إلى كلود ليفي ستراوس في "مداراته الحزينة"، المتلمذ على يدهم المثقف العربي المعاصر. وفي هذا السياق يقول هشام جعيط: «إن الرؤية الإثنولوجية الحديثة للإسلام والتي تضفي على نفسها العلمية، تظل في رؤيتها للإسلام كالاستشراق بالنسبة للتاريخ: فرعا هامشيا من الإثنولوجيا الأوروبية والأمريكية، غير مبدعة ودائما في المؤخرة. تتجاوزها دوما الفتوحات التي تحصل في المفاهيم والمناهج ضمن هذا العلم.»[2]

وينبغي الإشارة أخيرا إلى أن وسائل الإعلام الغربية «تغذي الأحكام المسبقة والتصورات الشعبية السائدة عن الإسلام، وذلك لأهداف

---

(1) بخصوص هذين المصطلحين يوضح هاشم صالح: «مصطلح أنثروبولوجيا الماضي يعود إلى المؤرخ الفرنسي المعروف جورج دوبي، أستاذ تاريخ القرون الوسطى في الكوليج دو فرانس، وقد غير هذا المؤرخ المجدد من نظرتنا المعهودة للقرون الوسطى، وذلك عن طريق اتباع منهجية أنثروبولوجية مختلفة عن المنهجية التقليدية في علم التاريخ. أما مصطلح الأركيولوجيا فيعود إلى الفيلسوف ميشيل فوكو الذي جدد تاريخ الأفكار التقليدية أيضا وقلبه رأسا على عقب. والمقصود بأركيولوجيا الوعي الجماعي هنا؛ التوصل إلى أعمق أعماق الوعي الإسلامي عن طريق دراسة تشكله وتبلوره منذ الأصول الأولى. وأعتقد أن المنهجية الأركيولوجية لفوكو تشبه المنهجية الجينيالوجية لنيتشه. فكلتاهما تبحثان عن أصول الأشياء عندما انعقدت وتشكلت في طزاجتها الأولى.» انظر: المرجع السابق، ص 199–200.

(2) هشام جعيط، أوروبا والإسلام، ص 76، حيث يناقش الأستاذ جعيط رؤية الإتنولوجيا الفرنسية للإسلام كما يمثلها ستراوس، ترجمة طلال عتريسي، الطبعة الأولى 1980، دار الحقيقة– بيروت.



إيديولوجية خاصة بكل مجتمع من المجتمعات الغربية».[1] ويرى أركون أن هذا هو الأسلوب الذي تعامل به وسائل الإعلام الغربية البلدان الشيوعية؛ إنها تتلاعب بالرأي العام الشعبي أكثر مما تقدم قراءات علمية مدققة. وهذا ما ينتج عنه مخيال سلبي لدى مختلف الشرائح الاجتماعية للدول الغربية.

---

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي - بيروت، 1987، ص 59.



قائمة المراجع

الكتب بالعربية:

- أركون. محمد: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الأولى 1987
- أركون محمد؛ أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ دار الساقي، الطبعة الأولى 1993
- أركون محمد: الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الثانية1992
- أركون محمد: الفكر الإسلامي:قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت 1987
- أركون محمد، العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب، سلسلة بحوث اجتماعية، دار الساقي، ترجمة هاشم صالح، الطبعة الأولى 1990
- أركون محمد: الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، سلسلة زدني علما، منشورات عويدات، بيروت/باريز، الطبعة الثالثة 1985
- بالانديه جورج، الأنثروبولوجيا السياسية، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الأولى 1986
- جعيط هشام، أوروبا والإسلام، ترجمة طلال عتريسي، الطبعة الأولى 1980، دار الحقيقة- بيروت



- الجابري محمد عابد، **بنية العقل العربي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ المغرب، الطبعة الأولى، 1986
- الجابري محمد عابد: نحن والتراث، طبعة 1980
- الربيعو. تركي علي: الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 1992
- زكريا إبراهيم، فلسفة الفن في الفكر المعاصر، دار مصر للطباعة
- شغموم الميلودي، المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي، مطبعة فضالة، المحمدية/المغرب، الطبعة الأولى 1991
- أبو البقاء الكفوي، الكليات، بيروت 1992

الكتب بالفرنسية:

- Alain, Vingt leçons sur les beaux arts, 1931, Gallimard
- Bachlard.G, l'air et les songes, 1943, Josi Corti
- Bernis Jeanne, l'imagination, P.U.F, 1954
- Durand.G, les structures anthropologiques de l'imaginaire, 10e édition, Dunod, Novembre 1983
- Grateloup. Léon-Louis, Nouvelle anthologie philosophique, Hachette 1983
- Kant, Anthropologie du point de vue pragmatique, 1798 livre III, trad.M.Foucault, Vrin 1964
- Merleau-Ponty, Signes, Gallimard 1960
- Sartre.J.P, l'imaginaire, Gallimard 1940

المعاجم والمجلات:

- مجلة الوحدة، العدد 20، ماي 1986
- **لسان العرب**، لابن منظور الإفريقي المصري، المجلد الثالث، دار الفكر-بيروت.



مفهوم المخيال عند
محمد أركون



محمد الشبة

• كاتب من المغرب

يريد أركون في دراسته للمخيال الإسلامي تحطيم ذلك الجدار السميك، الذي يوضع عادة بين الخطاب النضالوي والإيديولوجي للحركات الإسلاموية، وبين الحقيقة التاريخية والعقائدية والثقافية للمجتمعات الإسلامية. وذلك بهدف الكشف عن التلاعبات التي تطال المخيال الموروث، من خلال ما يتعرض له من توظيفات إيديولوجية وسياسية. من هنا يلح أركون على ضرورة القيام بعملية تفكيكية تطال التركيبات الإيديولوجية وأحلام اليقظة الجماعية والهلوسات الفردية التي لا تحيل في نظره إلى الإسلام كدين أو كتراث فكري، وإنما إلى عمل الإيديولوجيات الكبرى التي تحرك المخيال الاجتماعي وتغذيه وتشعل لهيبه في الأوقات الحرجة أو الحاسمة









منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING
editions.difaf@gmail.com

جميع كتبنا متوفرة في موقع نيل وفرات.كوم www.neelwafurat.com - www.nwf.com